INTRODUCTION

I

Athénagore et son œuvre.

Parmi les apologies du christianisme qui remontent au IIe siècle, l'une des plus intéressantes est celle d'Athénagore, intitulée *Supplique pour les chrétiens*. Elle a cependant été presque entièrement ignorée de l'antiquité. Eusèbe de Césarée ne la signale pas dans son *Histoire ecclésiastique*. Saint Jérôme n'en parle pas davantage dans le *De viris inlustribus*, si accueillant d'ailleurs à tant d'œuvres moins considérables. Seul parmi les écrivains anciens, saint Méthode d'Olympe en cite quelques lignes, sous le nom de leur auteur, dans le traité *Sur la résurrection*[1] et l'on a pu y relever dans ses autres ouvrages, dans le *De autexusio* en particulier, d'indiscutables allusions. Le passage de Méthode est reproduit avec la citation d'Athénagore par saint Epiphane[2] et par Photius[3], mais ni l'un ni l'autre de ces auteurs ne connaît directement la *Supplique*.

Le silence des anciens n'est pas une raison suffisante pour nous autoriser à mettre en doute le nom même d'Athénagore et à accepter une conjecture de Baronius[4], reproduite en passant par Tillemont[5], selon laquelle Athénagore serait à identifier avec Athénogène, dont parle saint Basile[6]. Sans doute, « ces deux noms ne sont point si différents que les copistes n'aient pu mettre l'un pour l'autre[7] »; mais Athénogène doit être un martyr de la persécution de

[1] *De resurrectione*, I, 37, 1; éd. Bonwetsch, p. 277 s.
[2] *Haeres.* LXIV, 29, 1; éd. Holl, t. II, p. 446.
[3] *Biblioth.*, cod. 234. [4] *In martyrol. roman.*, 18 januar.
[5] *Mémoires*, t. II (Paris, 1694), p. 351. [6] *De Spiritu sancto*, 20. [7] TILLEMONT, *loc. cit.*

Dioclétien, tandis qu'Athénagore vivait sous le règne de Marc-Aurèle, ce qui suffit à rendre vain le rapprochement proposé.

La seule notice que nous possédions sur Athénagore, remonte à Philippe de Side en Pamphilie, qui, au début du ve siècle, a parlé de lui dans son *Histoire chrétienne*. L'ouvrage de Philippe est perdu, à l'exception de quelques fragments contenus dans une chaîne historique, que l'on attribue à Nicéphore Calliste[1] et le passage qui nous intéresse est ainsi conçu : « Le premier maître de l'école d'Alexandrie fut Athénagore, qui florissait aux temps d'Hadrien et d'Antonin, auxquels il adressa un discours d'ambassade *(πρεσβευτικόν)* pour les chrétiens. Cet homme garda son manteau de philosophe tout en professant le christianisme et présida l'école académique. S'étant proposé, avant Celse, d'écrire contre les chrétiens, il se mit à lire les Écritures divines pour les combattre en meilleure connaissance de cause; mais il fut pris par l'Esprit-Saint si bien que, à l'exemple de Paul, de persécuteur il devint maître dans la foi qu'il voulait attaquer. Philippe ajoute, continue le caténiste, que son disciple fut Clément, l'auteur des Stromates, et celui de Clément, Pantène. Pantène, athénien lui aussi, fut un philosophe pythagoricien ».

A vrai dire, cette notice ne saurait pas nous inspirer une grande confiance, car elle embrouille et confond les données les plus assurées. Pantène, loin d'être le disciple de Clément d'Alexandrie, a été son maître[2]; il n'était pas originaire d'Athènes, mais de la Sicile[3]; il ne professait pas le pytha-

[1] Ces fragments sont conservés dans un manuscrit d'Oxford, *Baroccianus* 142, fol. 215. Celui qui nous intéresse a été édité par Dodwell en 1689; il est reproduit dans *P. G.*, VI, 182.

[2] Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 10.

[3] Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, I, 1, 11; cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 10.

gorisme, mais le stoïcisme[1]. Eusèbe, qui nous a conservé l'histoire de l'École d'Alexandrie, telle du moins qu'on croyait la connaître au début du ive siècle[2], ignore le rôle qu'y aurait joué Athénagore et va jusqu'à laisser de côté son œuvre apologétique. Quand on se souvient d'ailleurs de toutes les erreurs que commet Philippe en rappelant les destinées ultérieures de l'École d'Alexandrie[3], on hésite à ajouter foi à son témoignage présent. Il est vrai que nous connaissons par Photius[4] un certain Athénagore à qui l'Alexandrin Boethos adressa, vers la fin du iie siècle, un livre sur les expressions obscures de Platon *(περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορουμένων λέξεων)* : il pourrait être tentant, comme on l'a fait[5], d'identifier ce personnage avec notre apologiste; il faut avouer pourtant que les raisons apportées en faveur de l'hypothèse sont des plus ténues.

En définitive, ce que nous savons de plus certain sur Athénagore, nous est fourni par la lecture même de la *Supplique*. Dès le début, nous apprenons que l'auteur s'adresse aux empereurs Marc-Aurèle et Commode. Nous voici donc bien loin de la date suggérée par Philippe de Side, qui faisait de cette apologie un discours prononcé devant Hadrien et Antonin. Théoriquement, et si l'adresse n'était pas authentique, la chose ne serait pas impossible

[1] Clément, *loc. cit.*

[2] Cf. G. Bardy, *Aux origines de l'école d'Alexandrie*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XXVII, 1937, pp. 65-90; *Pour l'histoire de l'École d'Alexandrie*, dans *Vivre et Penser*, 2e série; Paris, 1942, pp. 80-109.

[3] Philippe de Side prétend que Macaire d'Alexandrie aurait succédé à Pierre à la tête de l'école. Or c'est aux environs de 300 que Pierre aurait abandonné la direction du didascalée et Macaire a dû naître précisément à cette date. Après Macaire serait venu Didyme : aucune date n'est indiquée pour les débuts de son activité catéchétique, et l'on peut douter de la présence de Didyme à l'école d'Alexandrie. Cf. G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, pp. 5-6; *Pour l'histoire...*, pp. 108-109.

[4] *Biblioth.*, cod. 155.

[5] Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des Kanons des Neuen Testaments*, t. III, p. 60.

puisque Quadratus vivait sous le règne d'Hadrien[1] et qu'Aristide adresse à Antonin sa défense du christianisme[2]. Mais, au cours de son livre, Athénagore est amené à parler d'Antinoüs qui, dit-il aux empereurs, a obtenu, par la bienveillance de vos ancêtres envers leurs sujets, d'être regardé comme un dieu[3]. Or Antinoüs est mort en 122 et ce fut cette année-là ou la suivante qu'il fut placé au nombre des dieux par Hadrien. Il est donc clair qu'Hadrien lui-même ne saurait avoir été un des destinataires de la *Supplique* et la même remarque vaut pour Antonin, son fils adoptif. Au contraire Marc-Aurèle et Commode sont bien, du point de vue légal, les descendants d'Hadrien et remplissent la condition exigée par notre texte. D'ailleurs, les deux empereurs auxquels s'adresse Athénagore sont regardés, dans un autre passage, comme le père et le fils[4], ce qui n'est rigoureusement vrai que de Marc-Aurèle et de Commode.

Dans ces conditions, il n'y a pas lieu de mettre en doute les indications fournies par la dédicace de l'ouvrage, et celle-ci permet d'ajouter des précisions supplémentaires. L'accession de Commode à l'empire n'est pas antérieure à 176[5]; la mort de Marc-Aurèle arriva le 17 mars 180[6]. C'est donc entre ces deux dates qu'il faut placer la rédaction de la *Supplique*. D'autre part, les deux empereurs portent les titres d'Arméniques et de Sarmatiques. L'expédition contre les Sarmates eut lieu au cours de 175 : ce fut à la fin de cette année que Marc-Aurèle et Commode prirent le surnom de Sarmatiques et l'année suivante qu'ils célé-

[1] EUSÈBE, *Hist. eccl.*, IV, 3, 1.
[2] ARISTIDE, *Apol.*, I, 1; cf. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, IV, 3, 3.
[3] *Legatio*, XXX. L'apothéose d'Antinoüs est fréquemment rappelée par les apologistes; cf. JUSTIN, *I Apol.*, XXIX, 4; TATIEN, *Orat.*, X; THÉOPHILE, *Ad Autol.*, III, 8; CLÉMENT, *Protr.*, IV, 49, 1-3; ORIGÈNE, *C. Cels.*, III, 36-37; VIII, 9; TERTULLIEN, *Apolog.*, XIII, 9; *Adv. Marc.*, I, 18.
[4] ATHÉNAGORE, *Legatio*, XVIII.
[5] LAMPRIDE, *Vita Commod.*, 2.
[6] LAMPRIDE, *Vita M. Aurel.*, 28.

brèrent solennellement leur victoire par les cérémonies du triomphe[1]. On a beaucoup discuté sur le titre d'Arméniques. Th. Mommsen a prétendu que Marc-Aurèle l'avait déposé après la mort de Lucius Verus et que Commode ne l'avait jamais porté[2]. Il lui a donc substitué celui de Germaniques qui figure en effet dans la titulature de Marc-Aurèle et de son fils dès 172 et y demeure au cours des années suivantes. Paléographiquement, cette correction, si elle n'est pas impossible, ne se justifie pas, car il ne serait pas inouï de trouver dans un texte comme celui d'une apologie, une erreur sur des titres aussi compliqués et aussi changeants que ceux des empereurs[3]. Elle est d'autant moins nécessaire qu'un nouvel examen des documents déjà connus et de récentes découvertes amènent à des conclusions différentes de celles de Mommsen[4]. Nous savons désormais que Marc-Aurèle a conservé le titre d'Arménique après la mort de Lucius Verus et l'a porté au moins jusqu'en 179[5], que Commode a porté ce même titre d'Arménique joint à ceux de Sarmatique et de Germanique[6], et des papyrus d'Oxyrynque de 178 et 179 mentionnent en même temps Marc-Aurèle et Commode, avec les titres d'Arméniques, Médiques, Parthiques Germaniques, Sarmatiques[7].

[1] L. HOMO, *Le Haut-Empire* (dans *Histoire générale*, publiée sous la direction de G. Glotz), pp. 570-571.
[2] Dans *Theolog. Jahrbb.*, 1885, p. 250.
[3] Cf. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, pp. 157-158; UBALDI, *Atenagora, La supplica per i cristiani, testo critico e commento*, pp. XII-XIV.
[4] G. PORTA, *La dedica e la data della πρεσβεία di Atenagora*, dans *Didaskaleion*, t. V, 1916, pp. 53-70.
[5] DESSAU, *Inscriptiones latinae selectae*, n. 370 (de 172) : Armeniacus, Medicus, Germanicus, Parthicus; 373 (postérieure à 175) : Armeniacus, Medicus, Parthicus, Germanicus, Sarmaticus; 1100 (postérieure à 175).
[6] *Ibid.*, n. 5338 (de 181) : Armeniacus, Parthicus, Germanicus, Sarmaticus. Cf. *Papyrus d'Oxyrynque*, n. 475, 495, 513, 725, 1127 (de 181 à 188).
[7] Cf. *Papyrus d'Oxyrynque*, n. 485 et 76 (178 et 179). — Il est vrai

Peut-on resserrer encore davantage les dates entre lesquelles se place la compostion de la *Supplique*? Au chapitre I, Athénagore se plaît à rappeler la situation prospère et tranquille de l'empire au moment où il rédige son œuvre : « L'univers entier, dit-il, jouit, grâce à votre sagesse, d'une paix profonde[1] ». Or la paix la plus complète a précisément régné dans l'ensemble de l'empire entre l'automne de 175, qui marque la fin de la guerre contre les Sarmates[2] et le milieu de 177 où commença l'expédition contre les Germains[3]. La *Supplique*, étant postérieure, nous l'avons dit, à l'accession de Commode à l'empire, daterait donc de 177. Sans doute Geffcken a fait remarquer qu'on n'était pas obligé de prendre à la lettre les affirmations d'Athénagore[4] : de tout temps, et peut-être surtout dans l'antiquité, les écrivains ont aimé les formules générales. Lorsque saint Paul écrit aux Romains que leur foi est annoncée dans le monde entier[5], lorsqu'il déclare aux Thessaloniciens que, en partant de chez eux, la parole de Dieu ne s'est pas seulement répandue en Macédoine et en Achaïe, mais en tout lieu[6], ce sont là des expressions qui ne donnent le change à personne. Le thème de la paix

que les monnaies sont en faveur des thèses de Mommsen et peut-être ont-elles plus de chance d'exprimer la vérité officielle que des papyrus écrits ou des inscriptions gravées dans des provinces où l'on n'est pas nécessairement tout de suite averti des changements de titulature.

[1] *Legatio*, I.

[2] L. Homo, *op. cit.*, p. 570. Officiellement, ce fut le double triomphe de Marc-Aurèle (27 nov. 176) et de Commode (23 déc. 176) qui marqua la fin de cette longue guerre de neuf ans.

[3] Dion Cassius, *Hist. rom.*, LXXI, 33; Lampride, *Vita M. Aur.*, 27. Cf. Homo, *op. cit.*, p. 571; Piganiol, *Histoire de Rome*, p. 352.

[4] *Op. cit.*, p. 162.

[5] *Rom.*, I, 8.

[6] *I Thess.*, I, 8. Geffcken, *loc. cit.*, cite comme exemple le discours de Paul à Félix dans *Act.*, XXIV, 2 : « Grâce à toi, nous vivons dans une paix complète et ta providence a corrigé bien des choses dans ce peuple ». Il y a là une captatio benevolentiae manifeste; mais Paul n'affirme pas que la paix règne dans le monde entier. Ses regards ne vont pas au delà de la Palestine.

romaine est particulièrement cher aux écrivains : on le trouve aussi bien chez Plutarque[1] et chez Epictète[2] que chez Méliton de Sardes[3] ou chez saint Irénée[4]. Cependant, lorsqu'on pense aux guerres presque continuelles qui ont occupé le règne de Marc-Aurèle, il semble difficile de croire qu'un homme, si mal renseigné soit-il ou si désireux de faire des amabilités, ait pu vanter les bienfaits de la paix au moment précis où la guerre fait rage. Et puisque, précisément au moment que les autres indications s'accordent à marquer comme celui de la composition de la *Supplique*, il y a une sorte de trêve, nous sommes autorisés à croire qu'Athénagore, comme les autres sujets de l'empire, se réjouit de la paix reconquise et est heureux de faire hommage de sa joie aux empereurs qui la lui ont procurée.

On sait que cette même année 177, au cours de laquelle dut être ainsi rédigée la *Supplique*, fut marquée par la persécution sanglante qui décima l'Église de Lyon[5]. Athénagore a-t-il écrit avant ou après cette persécution? J. Arnould observe qu'au chapitre 35 de son apologie, réfutant l'accusation de cannibalisme portée contre les chrétiens, il affirme que leurs esclaves, dont les yeux sont pourtant ouverts sur leur conduite, ne leur ont jamais reproché un pareil crime. Or, nous savons précisément par

[1] *Pourquoi la Pythie ne parle plus en vers*, 28.

[2] Arrien, *Dissert.*, III, 13, 9 : « Il n'y a plus de guerres, ni de batailles, ni de grandes incursions de brigands, ni de piraterie, mais on peut voyager n'importe où et naviguer d'Orient en Occident ». Cf. 22, 55.

[3] Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 26, 8 : « C'est une très grande preuve de l'excellence de notre doctrine qu'elle se soit épanouie en même temps que l'heureuse institution de l'empire et que depuis lors, à partir du règne d'Auguste, rien de regrettable ne soit arrivé, mais au contraire que tout ait été brillant et glorieux selon les vœux de chacun ».

[4] *Adv. Haer.*, IV, 30, 3 : « Mundus pacem habet per Romanos et nos sine timore in viis ambulamus et navigamus quocumque voluerimus ».

[5] Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 1.

la lettre de l'Église de Lyon et Vienne aux Églises d'Asie et de Phrygie, que les fidèles de Lyon furent accusés par leurs esclaves païens de s'être livrés à des festins de Thyeste. Comment Athénagore, s'il avait écrit après la persécution, aurait-il pu se prononcer comme il l'a fait[1]? Le raisonnement d'Arnould ne doit cependant pas être serré de trop près, car l'apologiste aurait pu entendre parler des martyrs de Lyon sans avoir lu la lettre de leur Église et sans connaître les faits précis qui leur avaient été reprochés. D'autre part, saint Justin, dans la seconde apologie, parle déjà d'esclaves qui, par crainte de la torture, ont accusé leurs maîtres de toutes sortes de forfaits, entre autres, du crime d'anthropophagie[2]. Mais les esclaves, dont parlent Justin aussi bien que la lettre des Lyonnais, ont été amenés à ces dénonciations calomnieuses par la peur. Tel n'est pas le cas envisagé par Athénagore qui ne tient compte, et à bon droit, que de déclarations spontanées. Or, malgré la jalousie ou la haine que les esclaves peuvent naturellement concevoir à l'égard de leurs maîtres[3], il n'a pas entendu formuler, par l'un d'eux, le reproche en question[4].

D'autres historiens[5] tirent d'ailleurs de la lettre des chrétiens de Lyon un argument opposé à celui d'Arnould. Au cours du règne de Marc-Aurèle, disent-ils, la seule

[1] L. ARNOULD, *De apologia Athenagorae*, p. 26.

[2] *2 Apol.*, XII, 4. Cf. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, 1, 14.

[3] Cf. SÉNÈQUE, *Epist.* 47, 5 : « Totidem hostes quot servi ». C'est le proverbe populaire contre lequel proteste Sénèque. TERTULLIEN, *Ad nat.*, I, 7, rappelle que « omnes a nullis magis prodimur (quam a domesticis) ».

[4] Telle sera encore l'affirmation de TERTULLIEN, *Apolog.*, VII, 2 et de MINUCIUS FELIX, *Octav.*, XXVIII, 2 : « Nec intellegebamus ab his fabulas istas semper ventilari et numquam vel investigari vel probari, nec tanto tempore aliquem existere qui proderet, non tantum facti veniam, verum etiam indicii gratiam consecuturum ».

[5] G. PORTA, *La dedica e la data delle πρεσβεία di Atenagora*, dans *Didaskaleion*, t. V, 1916, pp. 53-90. Cf. UBALDI, *Atenagora, La supplica per i cristiani*, pp. XVII-XVIII.

persécution vraiment grave dont l'Église ait eu à souffrir a été celle de Lyon. Encore celle-ci n'a-t-elle pas été motivée par un acte de l'autorité impériale, mais par un soulèvement populaire. Elle est un incident purement local, et nul n'aurait songé à lui attribuer une portée considérable si le nombre des accusés n'avait pas été aussi élevé et surtout si les magistrats locaux n'avaient pas été amenés à consulter l'empereur. Du moment que celui-ci était interrogé, il ne pouvait faire qu'une seule réponse : le rescrit de Trajan à Pline le Jeune restait en vigueur; il devait être appliqué. Lorsque Athénagore apprit la réponse de Marc-Aurèle, comment n'aurait-il pas immédiatement songé à défendre ses coreligionnaires? Puisqu'une fois de plus on avait mis en avant les vieux griefs d'athéisme, de cannibalisme, d'inceste, et que l'empereur, tout philosophe qu'il fût, avait donné l'ordre d'appliquer la loi, ne fallait-il pas essayer de lui ouvrir les yeux, en lui faisant connaître la véritable conduite des chrétiens et leur loyalisme éprouvé?

Peut-être même, ajoutent ces historiens, n'est-il pas impossible de prouver la dépendance d'Athénagore à l'égard de la lettre de l'Église de Lyon. Les deux documents sont d'accords sur les accusations adressées aux chrétiens : *κατεψεύσαντο ἡμῶν θυέστεια δεῖπνα καὶ οἰδιποδείους μίξεις*[1], dit la lettre, à quoi fait écho Athénagore : *τρία ἐπιφημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα, ἀθεότητα, θυέστεια δεῖπνα, οἰδιποδείους μίξεις*[2]. Ailleurs, l'apologiste rappelle la conduite infâme de ceux qui poursuivent les fidèles et il la juge d'un mot : C'est cela qui est se nourrir de la chair humaine[3]; on pense aussitôt à la réplique d'Attale, qui, installé sur la chaise rougie au feu, déclare à ses bourreaux et à la foule

[1] EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, 1; 14.

[2] ATHÉNAGORE, *Legat.*, III. [3] *Legat.*, XXXIV.

ivre de son supplice : Manger des hommes, c'est ce que vous faites vous-mêmes[1]. Ces rapprochements sont intéressants, mais ils ne sont pas décisifs. Le premier est trop général pour pouvoir être retenu; le second serait plus caractéristique, mais les situations sont tellement différentes qu'il est sage de ne pas insister.

Au reste, qu'Athénagore ait écrit avant ou après la persécution de Lyon, la date de son apologie est assez précise pour que nous n'ayons pas besoin de chercher autre chose. Seule l'année 177 répond aux données du problème : nous pouvons nous en tenir là.

* * *

D'Athénagore lui-même, nous savons surtout ce que nous apprend le titre de son ouvrage : « Supplique du philosophe chrétien, Athénagore d'Athènes, pour les chrétiens ». Ce titre apparaît d'abord dans le manuscrit d'Aréthas, copié en 914; il a passé de là dans les manuscrits postérieurs. Bien qu'il ne soit pas autrement garanti, nous n'avons pas de raison pour lui refuser confiance et chacun des mots qui le constituent peut être commenté à l'aide du livre qu'il précède.

Athénien, Athénagore semble l'être par ses qualités de sagesse, de modération, de prudence, autant que par son style. Chez lui, on ne trouve pas de grands éclats, des haines violentes, comme chez Tatien; mais au contraire un amour instinctif de l'ordre et de la paix. Son argumentation est calme; elle se développe avec assurance, sans colère et sans apparente émotion. Il sait ce qu'il a à dire et il le dit en toute loyauté; mais il ne se croit pas obligé de le dire avec emportement. Alors que des hommes comme

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 1, 52.

Tatien brisent tout ce qu'ils rencontrent sur leur passage et ne laissent subsister que des ruines de l'ancien édifice du paganisme, des esprits comme Athénagore s'efforcent de tirer parti des bonnes choses qu'on peut trouver ailleurs pour reconstruire sur des bases solides l'ordre nouveau.

On a relevé avec raison le ton respectueux avec lequel il s'adresse aux empereurs. Naturellement il parle toujours au pluriel et il le faut bien puisque Commode est associé à son père et possède en théorie les mêmes pouvoirs. Mais ses éloges s'adressent surtout à Marc-Aurèle : comment ne pas croire que c'est lui qu'il a en vue lorsque après avoir rappelé les titres officiels qui sont ceux des victoires remportées sur les ennemis de l'empire : arméniques, sarmatiques, il ajoute celui-ci beaucoup plus important à ses yeux : et surtout philosophes? Il ne cesse donc pas de louer la curiosité toujours en éveil des deux souverains et leur amour de la vérité : « Autant vous l'emportez par l'intelligence et la force sur tous les autres, autant vous vous distinguez par la précision du savoir en toutes choses : vous êtes maîtres en chaque partie de la science, comme ne le sont même pas les spécialistes[1] ». Il célèbre leur amour de la justice[2]. Il suppose qu'ils ne peuvent pas ignorer les noms de Moïse, d'Isaïe, de Jérémie, même s'ils n'ont pas lu les œuvres de ces prophètes[3]. Ses éloges s'étendent à l'administration romaine tout entière. N'est-ce pas à elle que s'applique en définitive le beau tableau de la paix et de la tranquillité dont jouit l'empire : « Admirant votre douceur et votre mansuétude, l'esprit de paix et de charité que vous apportez en tout, les individus sont régis par des lois égales; les cités, selon leur dignité, participent à des honneurs égaux; l'univers entier jouit, grâce à votre sagesse, d'une paix profonde[4] ».

[1] *Legat.*, II. [2] *Legat.*, II. [3] *Legat.*, IX. [4] *Legat.*, I.

Flatteries, dira-t-on peut-être. Si l'on veut; et l'on est libre en effet de préférer à l'attitude d'Athénagore celle de Tatien qui n'a que mépris pour toutes les institutions humaines. Il n'en reste pas moins que les formules d'Athénagore caractérisent un tempérament moral. Même saint Justin, si loyal pourtant, si respectueux lui aussi du pouvoir établi, ne les aurait pas employées. L'auteur de la *Legatio* ne se contente pas de se montrer correct; il aime manifestement le temps dans lequel il vit, la cité à laquelle il appartient, l'empire dont il se proclame un sujet obéissant et dévoué. Tout cela est nouveau, et pendant longtemps encore, tout cela demeurera assez rare.

Athénien, Athénagore l'est aussi par son style qui témoigne des mêmes qualités de modération : « Ce serait trop que de dire : il y a en lui de l'atticisme, au sens où nous prenons ce mot aujourd'hui; sa langue correcte, mais terne, n'a pas la lumineuse netteté, la grâce spirituelle, l'élégance simple que nous aimons à appeler ainsi; mais s'il n'est pas un attique, il est en quelque mesure un atticiste, au sens où les meilleurs écrivains du IIe siècle prétendaient l'être; il comprend le prix de la sobriété, de la clarté, de l'ordre; il dédaigne les effets trop bruyants, les couleurs trop vives, les manières vulgaires. L'éloquence de Tatien est celle de Smyrne ou d'Éphèse; si la tradition qui fait d'Athénagore un athénien est vraie, il y a sans doute une relation entre son origine, le milieu où il s'est formé et sa culture plus affinée que celle des écrivains chrétiens antérieurs[1] ».

Nous pouvons d'ailleurs vérifier l'origine athénienne d'Athénagore en le rapprochant des compatriotes qui, avant lui ou après lui, ont laissé un nom dans l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne. Nous ne savons pas

[1] A. Puech, *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, p. 175.

grand chose de Quadratus, dont l'apologie est perdue, à l'exception de quelques lignes qu'Eusèbe a reproduites[1]. Mais nous connaissons bien Aristide, puisque nous possédons encore son apologie dans des traductions arménienne et syriaque et même dans son texte grec qui a été introduit, avec des corrections et des retouches dans le roman de Barlaam et de Joasaph[2]. Nous connaissons surtout Clément d'Alexandrie, l'auteur du *Protreptique*, du *Pédagogue* et des *Stromates*[3]. Les mêmes qualités qui caractérisent Athénagore se retrouvent chez Aristide et chez Clément : une certaine modération naturelle, un don inné de sympathie pour les hommes et pour les choses, un souci réel de la correction, sinon de l'élégance, dans la pensée aussi bien que dans son expression verbale. Ce sont là les qualités dont nous nous plaisons à faire honneur aux Athéniens. Les écrivains chrétiens qui sont originaires de la vieille capitale de la Grèce ne démentent pas la tradition du *καλὸς κἀγαθὸς ἀνήρ* de l'âge classique.

Philosophe, Athénagore l'est aussi, dans le sens large qu'il faut donner à ce terme. Il n'est assurément pas un inventeur de système; il ne va même pas jusqu'à se donner tout entier à une doctrine philosophique et cela se comprend puisqu'il est chrétien. Mais comme saint Justin, et sans

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 3. Selon Denys de Corinthe, un certain Quadratus aurait été à Athènes le successeur de l'évêque martyr Publius (Eusèbe, *op. cit.*, IV, 23, 3). Il est difficile de se refuser à voir un seul et même personnage dans l'évêque et dans l'apologiste.

[2] L'origine athénienne d'Aristide est affirmée par Eusèbe, *Chronicon*; ad annum 135; cf. *Hist. eccl.*, IV, 3. Postérieure à celle de Quadratus, l'apologie d'Aristide fut présentée à l'empereur Antonin.

[3] Selon saint Épiphane, *Haer.*, XXXII, 6, Clément était Athénien d'après les uns, Alexandrin d'après les autres. Il n'était certainement pas Alexandrin, et son origine athénienne est rendue au moins probable par la connaissance dont il témoigne des mystères d'Éleusis. On a vu que Philippe de Side affirme également l'origine athénienne de Pantène. Il a peut-être confondu ce qu'il avait appris de Clément et ce qu'il croyait savoir de Pantène.

doute pour les mêmes raisons que lui, il aime la philosophie et s'efforce d'en conserver les leçons. Il marque avec fermeté, certes, les limites de la raison humaine : « Poètes et philosophes, déclare-t-il, ont procédé par conjectures; ils ont été poussés chacun par sa propre âme, selon la sympathie du souffle de Dieu, à chercher s'il était possible de découvrir et de comprendre la vérité; et ils ont réussi à concevoir, non à trouver l'être, car ils n'ont pas daigné apprendre de Dieu lui-même la science relative à Dieu; c'est pourquoi ils ont tous émis des opinions différentes sur Dieu, sur la matière, sur les idées, sur le monde[1] ». Il veut dire par là que les philosophes sont incapables, par les seules lumières de la raison, de découvrir Dieu d'une façon définitive, de le trouver avec une claire évidence, de le posséder réellement et c'est ce qu'établit le spectacle de leurs contradictions. Tout ce qu'ils peuvent faire, c'est se mettre en route, concevoir la divinité, en avoir une idée. La foi vient ensuite leur attester l'existence de ce Dieu qu'ils ont cherché dans les ténèbres; et lorsque la foi les a éclairés, ils peuvent, au moyen de la raison, fournir des arguments qui la confirment. La science de Dieu ne peut venir que de Dieu : elle nous a été transmise par les prophètes qui sont comme l'instrument dont Dieu s'est servi pour communiquer avec les hommes; après quoi, vient la démonstration rationnelle de la foi.

Mais, lorsqu'il a de la sorte limité le domaine propre de la raison, Athénagore se sent plus à l'aise pour utiliser les ressources qu'elle lui fournit. Il n'a pas ici les mêmes curiosités que Justin et ne cherche pas à se rendre compte des motifs qui expliquent le parallélisme entre les enseignements de la raison et ceux de la foi. Il ne mentionne même pas le théorie des emprunts et l'on peut croire

[1] Athénagore, *Legat.*, VII.

qu'elle ne lui aurait pas beaucoup plu. Il ne s'arrête pas à l'hypothèse chère à Justin d'une illumination partielle de tous les hommes par le Verbe et seule l'expression qu'il jette en passant, « la sympathie du souffle de Dieu », permet de croire qu'il reconnaît une certaine parenté entre la raison humaine et la raison divine. Il accepte les faits pour ce qu'ils sont et il se réjouit de constater l'accord de la philosophie et de la révélation, puisqu'il montre ainsi la place qu'il convient d'accorder à la recherche rationnelle.

« Platon, dit-il, a réussi à concevoir le Dieu éternel, saisi par l'intelligence et la raison; il en a décrit les attributs, l'être absolu, l'unité de nature, le Dieu qui procède de lui et qui est la vérité. Il a même parlé de la première force : toutes choses sont autour du roi de l'univers et tout est à cause de lui et lui est la cause de tout; et aussi de la deuxième et de la troisième force ». Il est vrai qu'ailleurs Platon a donné son adhésion à la croyance traditionnelle en d'autres dieux secondaires, les démons. Mais en parlant ainsi, il a fait au peuple une concession apparente; et finalement il a déclaré être une tâche trop grande pour lui de savoir et de dire quelque chose sur la naissance des démons. Lorsqu'il a employé le nom de Zeus pour désigner le Dieu suprême et unique, faute d'avoir à sa disposition un nom mieux approprié, il a eu soin d'ajouter à ce nom sa qualification de grand afin de distinguer celui qui est au ciel de celui qui est sur la terre, le grand Zeus étant le Dieu inné et sans principe et le Zeus terrestre étant né en Crète[1].

De nul autre philosophe, Athénagore ne parle avec autant de sympathie intelligente. Tout comme Justin, il est pénétré de respect pour Platon et s'il fallait accoler à son nom une épithète pour désigner l'École dont il se réclame, celle de

[1] *Legat.*, XXIII.

platonicien se présenterait d'elle-même. Encore est-il que son platonisme est à la fois superficiel et éclectique. Superficiel, car il n'est pas sûr qu'il ait lu et surtout compris les dialogues du maître. Les citations qu'on trouve dans la *Supplique* proviennent exclusivement du Timée, du Gorgias, du Phédon, du Politique et des lettres, et la plupart d'entre elles se retrouvent ailleurs. Il est donc possible qu'il les ait empruntées telles quelles à un florilège; mais il reste au moins aussi vraisemblable qu'il a lu en entier l'un ou l'autre des ouvrages qu'il cite[1].

Eclectique, Athénagore adopte volontiers les formules du stoïcisme. Il parle de la beauté et de l'ordre du monde par lesquels le créateur se révèle à nous[2], de l'harmonie du corps humain, de la vie conforme à la nature dont les animaux eux-mêmes nous donnent l'exemple; il emprunte les expressions de la psychologie stoïcienne pour expliquer l'origine des images que, dit-il, les mouvements irraisonnés et fantaisistes de l'âme font sortir de la matière[3]. Ce faisant, il sacrifie à l'usage courant : au IIe siècle, il est devenu presque impossible de parler de Dieu, de la création, de la Providence, des passions sans recourir aux termes que les fondateurs du Portique ont consacrés. Même des hommes comme saint Clément de Rome, qui empruntent à la Bible le meilleur de leurs doctrines, ne peuvent s'empêcher d'employer un langage tout imprégné de stoïcisme pour décrire l'harmonie de l'univers[4]. Peut-être faut-il ajouter que, tout comme Justin, Athénagore trouve dans l'attitude de Marc-Aurèle à l'égard du stoïcisme une raison nouvelle de s'y intéresser. Lorsqu'il traite les empereurs de philosophes, il ne peut pas ignorer que Marc-Aurèle a trouvé

[1] Cf. PUECH, *op. cit*, p. 182.
[2] *Legat.*, III, XVI, XXIV. [3] *Legat.*, XXVII.
[4] CLÉMENT, *I Cor.*, XX et XXXVI. Cf. G. BARDY, *Expressions stoïciennes dans la Ia Clementis*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XII, 1922, pp. 73-85.

dans le stoïcisme le principe de sa haute vertu, de son désintéressement personnel, de son attachement au devoir, de sa fidélité à l'exercice de ses fonctions. Comment négligerait-il en s'adressant à lui, de mettre en relief les points de contact qui peuvent exister entre christianisme et stoïcisme?

Sans doute, Athénagore ne se plaît pas, comme Justin, à développer le parallélisme. Il n'éprouve pas, à l'égard de la philosophie, la curiosité sympathique de son devancier. La révélation lui suffit et c'est au plus s'il demande à la raison d'en apporter après coup des démonstrations. Mais il reconnaît volontiers que les sages ont déjà été persécutés et que les premières victimes des démons ont été les philosophes. Loin d'être un scandale, la haine dont les chrétiens sont l'objet doit donc sembler la chose du monde la plus naturelle[1]. De même leur fermeté devant la mort. On sait que Marc-Aurèle la trouvait trop théâtrale : « Qu'elle est belle l'âme qui se tient prête, s'il lui faut sur l'heure se délier du corps pour s'éteindre ou se disperser ou se survivre. Mais cét état de préparation, qu'il provienne d'un jugement personnel, non d'un simple esprit d'opposition, comme chez les chrétiens. Qu'il doit raisonné, grave et, si tu veux qu'on te croie sincère, sans pose théâtrale[2] ». Athénagore ne semble-t-il pas répondre à ce reproche, lorsque, après avoir rappelé la mort des philosophes, il ajoute que l'opinion de la multitude n'a pas suffi à les faire changer d'opinion, pas plus que le blasphème inconsidéré de quelques-uns n'obscurcit la droiture de la vie chrétienne? Chez les fidèles comme chez les sages du paganisme, la seule chose qui importe est la fidélité à la conscience.

Il nous est facile de passer de la philosophie à la culture

[1] *Legat.*, XXXI. [2] *Pensées*, XI, 3.

classique : Athénagore est-il un lettré? A-t-il du moins une connaissance sérieuse de la littérature? Notons d'abord qu'il ne cherche pas à se faire valoir et à s'attribuer une science qu'il ne possède pas. « Je n'ai pas à démontrer, dit-il, les opinions des philosophes d'une manière rigoureusement exacte et je n'exposerai pas dans le détail ce qu'ils ont dit de Dieu. Mais puisqu'il est impossible de montrer, sans citer des noms, que nous ne sommes pas les seuls à enfermer Dieu dans la monade, j'ai eu recours à des recueils[1] ». On ne saurait être plus franc ni plus modeste. D'autres pourraient laisser croire qu'ils ont multiplié les lectures et ont toujours eu recours aux documents originaux. Athénagore confesse qu'il a utilisé les florilèges, tout comme le faisaient la plupart de ses contemporains.

Nous connaissons assez mal aujourd'hui ces manuels, dont seuls quelques rares spécimens nous sont parvenus; mais nous pouvons essayer de les reconstituer d'après les citations, toujours les mêmes, qui reviennent chez les écrivains du IIe, du IIIe ou du IVe siècle.[2] Ceux qu'Athénagore avait à sa disposition n'étaient pas des plus mauvais. On y trouvait des extraits d'Euripide, de Sophocle, de Philolaüs, de Lysis, d'Opsimus, de Platon, d'Aristote, d'Orphée, d'Homère, d'Hésiode, d'Eschyle, de Pindare, de la Sibylle, d'Hermès Trismégiste, d'autres encore. Tous ces fragments ne sont pas authentiques. On aurait bien du mal à identifier Hermès Trismégiste ou l'auteur des textes orphiques. Une citation de Sophocle est sûrement apocryphe[3] et il faut en dire autant des textes pythagoriciens attribués à Philolaüs, à Lysis et à Opsimus[4] qui ne sont pour nous que des noms. Il serait puéril de reprocher

[1] *Legat.*, VI.
[2] Cf. H. Diels, *Doxographi graeci*, Leipzig, 1879.
[3] *Legat.*, V.
[4] Philolaüs est cité souvent par Platon. Lysis de Tarente et Opsimus de Rhegium sont beaucoup moins connus. Cf. *Legat.*, VI.

à l'apologiste son manque de critique : de son temps, tout le monde acceptait de bonne foi les passages en question. Athénagore n'avait pas à se montrer plus exigeant que ses contemporains.

En dehors des florilèges, nous avons le droit de penser qu'Athénagore avait étendu le cercle de ses lectures. On a déjà dit qu'il connaissait probablement quelques dialogues de Platon. Sur Aristote, il est plus précis et plus juste que la plupart de ses prédécesseurs et « s'il donne de la théologie stoïcienne l'interprétation la plus favorable à sa thèse en mettant surtout en relief l'unité du principe divin, du feu artiste, il ne dépasse guère en cela son droit de polémiste, ou ce que les polémistes prennent assez communément pour leur droit[1] ». Il a probablement emprunté au *περὶ θεῶν* d'Apollodore l'ensemble de ses connaissances sur la théologie païenne[2]. Il aurait pu choisir plus mal son informateur. Comme tout le monde, il a dû lire Homère qu'il cite très souvent. Il demande à Hérodote ses renseignements sur l'Égypte, ce qui est chose toute naturelle[3].

Il va sans dire qu'il ignore les écrivains latins. Pour un Grec du IIe siècle, ceux-ci n'existent pas; et si l'empereur Marc-Aurèle lui-même se fait gloire d'écrire en grec ses Pensées, ce n'est pas pour qu'un athénien, soucieux de lui plaire, vienne lui rappeler que la langue latine a été utilisée par des auteurs dignes de respect. Dans l'ensemble, Athénagore n'est pas moins instruit que ses contemporains.

[1] Puech, *op. cit.*, pp. 179 et suiv.
[2] *Legat.*, XXVIII. Le *περὶ θεῶν* d'Apollodore, grammairien du IIe siècle avant notre ère, est perdu. Il comprenait vingt-quatre livres, souvent cités par les auteurs chrétiens. Cf. Zucker, *Spuren von Apollodoros' περὶ θεῶν bei christlichen Schriftstellern der ersten fünf Jahrhunderte*, Nüremberg, 1904.
[3] Hérodote est plusieurs fois cité dans la Supplique, qui en reproduit de longs passages. Athénagore en connaît sans doute plus que des extraits.

Geffcken ne voit en lui qu'un de ces rhéteurs comme l'époque antonine en a produits à la douzaine[1]. La chose est possible, mais cette formule, qui veut être ironique, devient presque un éloge, lorsqu'on l'applique à un chrétien de ce temps : n'est-ce pas beaucoup qu'au milieu du monde païen, jaloux de conserver pour lui seul le monopole de la culture, il se soit rencontré des chrétiens déjà capables de rendre raison de leur foi et de renouveler, au profit de la doctrine du Christ, les vieux arguments des philosophes ou des critiques contre les fables du paganisme?

Ajoutons enfin qu'Athénagore est plus exclusivement hellène que saint Justin et d'autres. Il lui arrive de citer l'Écriture et il le faut bien puisqu'il veut prouver que la doctrine chrétienne a une origine divine. Si la philosophie suffisait à en établir les principaux dogmes, on serait tenté d'y voir une invention humaine. Les paroles des prophètes lui apportent donc un témoignage authentique, car l'Esprit-Saint s'est servi d'eux comme le flûtiste qui souffle dans sa flûte[2]; mais il se garde d'insister. Tandis que Justin multiplie, jusque dans la première apologie, les textes empruntés aux prophètes pour prouver la mission du Sauveur, Athénagore laisse de côté cet argument décisif : « Sans doute, a-t-on dit, il a senti que les païens pouvaient en être peu touchés et qu'il y avait là matière à trop de difficultés[3]. ». La chose n'est pas sûre et l'assurance de Justin nous permet de croire qu'aux yeux des apologistes les païens eux-mêmes étaient capables de se laisser émouvoir par un tel ensemble de prédictions si exactement réalisées dans la personne de Jésus[4]. Mais Athénagore

[1] *Zwei griechische Apologeten*, p. 163. [2] *Legat.*, IX.
[3] Puech, *op. cit.*, p. 176.
[4] Athénagore ne cite pas davantage le Nouveau Testament. Il lui arrive de rappeler les règles de la morale chrétienne dans les termes mêmes de l'Évangile qu'il cite comme Écriture; mais il n'écrit nulle part le nom de Jésus et ne dit rien de sa vie mortelle.

préfère des arguments de pure raison. Sa connaissance de la Bible reste superficielle. Il ne paraît pas avoir jamais étudié le livre sacré pour lui-même et l'on peut croire qu'il aurait été bien incapable de discuter comme Justin avec des Juifs. Ainsi jusque dans ses lacunes trahit-il son origine et son tempérament intellectuel. Il est le type de l'homme moyen, ami de la sagesse et ami de la justice, pour qui la défense du christianisme apparaît une œuvre de raison autant que de moralité.

Car ce grec est chrétien et il l'est de toute son âme. Ce n'est pas un fanatique comme Tatien : lorsqu'il condamne l'idolâtrie, il ne se croit pas obligé de se livrer à toutes sortes de moqueries contre les dieux de l'Olympe; il traite sérieusement des questions sérieuses et il aime à prouver par les auteurs profanes eux-mêmes que la mythologie est condamnée par la raison. Ce n'est même pas un enthousiaste comme Justin : on ne trouve pas chez lui de déclaration émouvante comme celle qui ouvre la première apologie ou d'affirmation héroïque comme la phrase où Justin se déclare tout prêt à subir le martyre, si la dénonciation de Crescens le conduit devant les tribunaux. Comme nous ne savons aucun détail de la vie d'Athénagore, nous n'avons pas à nous imaginer ce qu'il aurait dit ou fait dans le cas où il aurait été appelé à confesser sa foi. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'il croit, sans l'ombre d'un doute, à la divinité du christianisme et que sa foi est assez vive pour l'amener à en prendre publiquement la défense.

Selon toutes les apparences, il a commencé par être païen. Le plus souvent, il fait appel à des textes écrits lorsqu'il doit parler des dieux du polythéisme, mais on peut croire que c'est une question de méthode et qu'il a lui aussi adoré les idoles qu'il condamne. Sur les raisons qui l'ont amené à la foi chrétienne, on ne peut faire que des conjectures.

Autant qu'il semble, il n'a pas été impressionné comme saint Justin par le spectacle des contradictions entre philosophes; il n'a pas été davantage, comme Tatien, conquis par la lecture des livres saints, par la simplicité de leur style, par le naturel des narrateurs, par l'intelligence claire qu'ils donnent de la création du monde, par la prédiction de l'avenir, par l'excellence de leurs principes, par la soumission de toutes choses à un seul monarque qu'ils enseignent[1]. Il a plutôt été séduit par le spectacle de la vie chrétienne et il n'est jamais aussi éloquent que lorsqu'il décrit les mœurs des fidèles : « Il y a pour nous une loi qui nous oblige à nous regarder nous-mêmes et notre prochain comme la mesure de la justice. A cause de cette loi, nous considérons les uns comme des fils et des filles, les autres comme des frères et des sœurs; et à ceux qui ont vieilli nous rendons les mêmes honneurs qu'à nos pères et à nos mères. Ceux donc que nous regardons comme des frères et des sœurs ou à qui nous donnons les autres noms de notre parenté, nous attachons une grande importance à ce que leurs corps demeurent sans outrage et sans corruption. On peut trouver chez nous beaucoup d'hommes et de femmes qui ont vieilli sans se marier, par l'espoir d'être davantage unis à Dieu. Si la persévérance dans la virginité et la chasteté volontaire nous rapproche de Dieu, si la seule pensée, le seul désir du plaisir en éloignent, à bien plus forte raison évitons-nous les actes dont nous fuyons même la pensée[2] ».

On peut même trouver qu'il dépasse quelquefois la mesure, — et c'est le seul cas où l'on devrait lui adresser ce reproche —, lorsqu'il traite de la morale chrétienne. Il se range ici parmi les plus exigeants, condamnant les moindres pensées contraires à la pureté, les témoignages

[1] Tatien, *Orat.*, XXIX. [2] *Legat.*, XXXII-XXXIII.

trop sensibles d'affection[1] et jusqu'aux secondes noces[2]. Faut-il ici prononcer le terme d'encratite ou même voir dans Athénagore un adepte du montanisme, qui faisait alors ses premières conquêtes[3]? Ce serait sans doute exagéré. Nous n'avons pas de preuve qu'Athénagore ait connu Tatien[4] ou ait été influencé par sa doctrine et d'ailleurs l'encratisme est beaucoup plutôt une tendance qu'une théorie strictement définie : il serait difficile de trouver, au IIe siècle, un écrivain chrétien, orthodoxe ou hérétique, qui n'ait été dans une certaine mesure séduit par un idéal de pureté complète. Quant au montanisme, il est caractérisé par son estime des prophéties bien plutôt que par sa sévérité morale, et on ne trouve pas dans la *Supplique* une seule expression de nature à faire croire qu'Athénagore ait donné une place exagérée à la prophétie ou à l'action de l'Esprit-Saint dans l'Église.

[1] *Legat.*, XXXII. L'interprétation exacte de ce passage est difficile. Athénagore cite un λόγος qui, selon toutes les vraisemblances, n'est pas une parole de l'Écriture — on ne saurait d'ailleurs lui trouver une place que parmi les agrapha, — mais une règle ecclésiastique, un point de doctrine communément reçu. Ce λόγος semble bien interrompu par une lacune du texte. On pourrait supposer quelque chose comme ceci : Celui qui embrasse pour la deuxième fois commet un péché. Entre chrétiens, le baiser est permis dans des cas déterminés, il fait partie de la liturgie; mais il faut qu'il conserve sa valeur idéale; et Clément d'Alexandrie, *Paedag.*, III, 11, 80, se plaint que de son temps, c'est-à-dire peu d'années après Athénagore, il n'en soit plus toujours ainsi.

[2] *Legat.*, XXXIII. Cf. Tertullien, *De exhort. cast.*, 9, qui définit également les secondes noces *species stupri*, et qui commente ainsi sa définition, *ibid.*, 11 : « Duae uxores eumdem circumstant maritum : una spiritu, alia in carne; neque enim pristinam poteris odisse, cui etiam religiosiorem reservas affectionem, ut iam receptae apud Dominum, pro cuius spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis. Stabis ergo ad Dominum cum tot uxoribus quot in oratione commemoras? et offeres pro duabus? »

[3] Cf. P. de Labriolle, *La crise montaniste*, p. 173.

[4] Nous citons ici Tatien comme le représentant caractéristique de l'encratisme; mais, au fond, il reste toujours possible de se demander ce qu'a été l'hérésie encratite et même si elle a jamais existé.

En réalité, il n'y a pas lieu d'appuyer sur les quelques expressions où l'apologiste témoigne de son admiration pour la vertu chrétienne et traduit ses propres exigences à cet égard. Il a certes été ému par le spectacle des mœurs que pratiquent les fidèles et nous ne saurions douter que ces mœurs fussent aussi devenues les siennes. Mais surtout, lorsqu'il rappelle la haute vertu de ses frères, il se préoccupe de répondre aux accusations d'immoralité qu'on leur adresse. Comment ne protesterait-il pas de toute son âme contre de telles calomnies? Il pouvait rester calme lorsqu'il s'agissait de réfuter le grief d'athéisme. Certes, ce grief était sérieux, le plus sérieux de tous, et c'est pour cela que la plus grande partie de la *Supplique* est consacrée à son examen. Mais enfin il était proprement intellectuel et c'était par des arguments empruntés à l'histoire et à la philosophie qu'il convenait d'y répondre. Des arguments de ce genre sont impuissants lorsqu'on se trouve en présence d'attaques contre les mœurs. Les honnêtes gens ouvrent les yeux et constatent ce qu'ils voient : c'est ce qu'a fait Athénagore lui-même et les mœurs chrétiennes l'ont conquis; mais les autres, les hommes de mauvaise foi peuvent toujours assurer que, dans le secret, à l'intérieur des maisons, se passent des scènes horribles. Il est vrai que, quand on leur demande s'ils ont vu ce dont ils parlent, il n'y a personne qui soit assez impudent pour affirmer qu'il a vu; il est vrai encore que même parmi les esclaves, il n'y en a pas un qui ait jamais accusé faussement ses maîtres chrétiens[1]. Qu'importe? Une fois lancée, la calomnie fait son chemin et il faudrait être sans entrailles pour ne pas protester de toutes ses forces contre ses perfidies. Comment, dans ces conditions, Athénagore n'emploierait-il pas des termes un peu forts? Bien loin d'en être

[1] *Legat.*, XXXV.

surpris, nous verrons ici un dernier trait qui achève de dessiner pour nous sa physionomie spirituelle. Cet Athénien, ami de la modération comme du beau langage; ce grec sensible à l'harmonie du monde aussi bien qu'à la splendeur du corps humain; ce philosophe qui tient à convaincre ses lecteurs par des arguments rationnels et qui, dans son appréciation des hommes et des choses, s'efforce de garder les règles de la sagesse et de la vérité[1], est aussi un ami de la vertu; le mensonge l'indigne, la calomnie le fait sortir de soi. Comment ne l'aimerions-nous pas davantage en le trouvant capable de s'émouvoir[2]?

* * *

L'apologie d'Athénagore porte la titre de πρεσβεία, ce qui signifie au sens propre ambassade. Athénagore se présente ainsi aux empereurs comme une sorte d'ambassadeur, chargé de prendre la défense des chrétiens. Aussi

[1] Cf. PUECH, *op. cit.*, p. 178 : « La polémique d'Athénagore contre le polythéisme ne diffère pas pour le fond de celle de ses prédécesseurs, elle s'en distingue avantageusement parce qu'elle est beaucoup mieux conduite, plus modérée et moins puérile. Quoiqu'elle ne soit pas plus détaillée et qu'elle soit loin d'épuiser le sujet, elle est plus complète, puisqu'elle ne se borne pas à passer en revue les opinions des poètes et des philosophes, mais qu'elle y joint l'examen de l'orphisme ou fait intervenir, à l'occasion, Hermès Trismégiste. Elle est plus modérée, non pas seulement parce qu'Athénagore s'est fait une règle de rester, dans la forme, courtois et de bon ton, mais parce qu'il s'en est fait une aussi de ne point travestir les croyances de ses adversaires pour se donner trop commodément sur eux l'avantage. Elle est moins puérile, car elle évite les grosses erreurs, les jugements sommaires, les plaisanteries trop faciles ».

[2] Athénagore n'est pas seulement l'auteur de la *Legatio*. Il est aussi l'auteur d'un traité *sur la résurrection de la chair* qui est postérieur à la *Supplique*. Il annonce en effet, à la fin de cet ouvrage, qu'il parlera ailleurs plus longuement de la résurrection, et le manuscrit qui nous a conservé la *Supplique* donne également le texte d'un livre sur la résurrection, sous le nom d'Athénagore. On ne saurait douter que ce livre est bien celui auquel, par avance, renvoie la *Supplique*.

Il est destiné, comme bien d'autres ouvrages du IIe siècle, à répondre aux difficultés sans cesse renaissantes, que soulevaient les païens contre la croyance à la résurrection des corps.

est-il censé leur parler, et c'est à bon escient qu'il donne à son livre la forme d'un discours réellement prononcé[1]. Il suppose même parfois ce que nous appellerions des mouvements divers pour ranimer l'attention : « Ici permettez-moi de poursuivre en toute liberté ce discours qui a été écouté avec beaucoup de clameurs : c'est devant des empereurs philosophes que je porte ma défense[2] ». Il déclare ailleurs qu'il ne veut pas prolonger son discours au delà du coucher du soleil et qu'il est obligé d'abréger la liste interminable des divinités païennes[3]. Ailleurs encore il s'excuse de sa franchise et de la hardiesse avec laquelle il doit parler des idoles : « Avant de parler, je vous demanderai, très grands empereurs, de me pardonner si je vous présente des raisonnements vrais. Mon dessein n'est pas de traiter les idoles avec mépris, mais c'est pour réfuter les calomnies faites contre nous que je vous expose la raison de nos principes[4] ».

Il ne faut pas se laisser tromper par de telles formules. Les apologistes chrétiens n'ont sans doute jamais eu l'occasion d'être reçus par les empereurs. Eusèbe rappelle que Quadratus dédia à Hadrien un discours qu'il lui fit remettre et où il présentait l'apologie de notre religion[5]; et dans la *Chronique* il dit encore que Quadratus, disciple des apôtres, et Aristide d'Athènes, philosophe qui était des nôtres, offrirent à Hadrien leurs livres pour la défense de la religion chrétienne[6]. Offrir des livres, ou plutôt essayer de les faire remettre aux empereurs, les apologistes

En 1599, parut chez Michel Sonnius, à Paris, un roman intitulé : *Du vray et parfaict amour, escrit en grec par Athénagoras, philosophe athénien, contenant les amours honnestes de Theogenes et de Charide, de Pherecides et de Mélangénie*, traduit du grec d'Athénagoras, par Martin Fumée, seigneur de Genillé. Ce roman est l'œuvre propre de Martin Fumée et nous ne savons pas pourquoi celui-ci a eu l'idée fantaisiste de placer son livre sous le patronage d'Athénagore. Il est de toute évidence que notre apologiste y est complètement étranger.

[1] *Legat.*, II. [2] *Legat.*, XI. [3] *Legat.*, XIV. [4] *Legat.*, XVIII. [5] *Hist. eccl.*, IV, 3. [6] Ad annum 125.

n'ont jamais dû pouvoir faire davantage; on a même le droit de se demander s'ils ont été vraiment capables de le faire et si Hadrien, Antonin ou Marc-Aurèle ont lu leurs protestations éloquentes. Lors donc qu'Athénagore rédige son discours, il emploie un procédé de rhétorique que d'autres utiliseront après lui : saint Hilaire par exemple et saint Athanase, lorsqu'ils s'adresseront à Constance et iront jusqu'à imaginer l'attitude du prince à l'audition de leurs apologies[1].

Le procédé est d'ailleurs commode et Athénagore l'utilise pour mettre en relief l'articulation de son raisonnement. La *Supplique* en effet est composée avec plus de rigueur que la plupart des autres apologies et il est facile d'en faire l'analyse.

Les trois premiers chapitres constituent un exorde : Puisqu'il est permis à toutes les nations de l'empire de suivre leurs propres coutumes et d'adorer leurs dieux, quels qu'ils soient, l'apologiste croit devoir réclamer aux empereurs le même traitement pour les chrétiens que l'on poursuit non à cause de leurs crimes, mais à cause de leur nom (I). Il y a là quelque chose d'injuste; les chrétiens ont le droit d'être examinés d'après leurs actes (II). En fait, on leur adresse trois reproches : d'athéisme, d'anthropophagie (festins de Thyeste), d'impureté (incestes oedipéens). Athénagore examinera successivement ces trois griefs, afin d'en purger ses coreligionnaires (III).

Tout d'abord l'athéisme (IV-XXX). Celui-ci est le crime fondamental. Aussi la discussion du grief remplit-elle la plus grande partie l'apologie[2]. Athénagore commence par

[1] Cf. Athanase, *Apol. ad Const.*, xvi; P. G., XXV, 613 : « Vous souriez, prince, et ce sourire est un acquiescement ».

[2] Les accusations de cannibalisme et d'inceste sont très brièvement réfutées. Pour Puech, *op. cit.*, p. 175, n. 2, « il eût été plus conforme à la bonne gradation de s'en débarrasser dès le début. pour passer

prendre la défense des chrétiens en exposant leur doctrine et en prouvant ainsi qu'ils ne sont pas des athées (IV-XII); après quoi, il passe à l'offensive et critique la théologie païenne (XIII-XXX).

Les chrétiens, dit-il, ne méritent pas le reproche d'athéisme. Bien différents en cela de Diagoras qui faisait profession de ne pas croire en Dieu, ils adorent un seul Dieu, le véritable créateur de l'univers (IV). Ils peuvent jouir de la même tolérance que les poètes (V) ou que les philosophes (VI) : pourquoi permettrait-on à ceux-ci d'exposer leurs conjectures et défendrait-on aux chrétiens d'adorer le vrai Dieu auquel ils croient par des témoignages ou des arguments décisifs (VII)?

Le christianisme en effet fournit des preuves assurées de l'existence et de l'unité de Dieu : preuves philosophiques d'abord (VIII); preuves scripturaires ensuite (IX), et ici Athénagore cite quelques textes de l'Ancien Testament, les plus importants à ses yeux, pour montrer la confirmation qu'offrent les prophètes inspirés à la démonstration proprement dite.

Pourtant le Dieu des chrétiens n'est pas le Dieu des philosophes. Il est bien, comme ceux-ci l'affirment, un, incréé, invisible, impassible, indivisible. Mais il est aussi Trinité. Il a un Verbe et un Esprit Saint. Comme Justin, comme Tatien, Athénagore ne croit pas pouvoir laisser de côté cet enseignement capital (X). On s'étonne un peu aujourd'hui de voir la place considérable qu'occupe dans la pensée des apologistes le dogme trinitaire. Il faut le constater, tout en reconnaissant que nous ne faisons plus de même.

ensuite au thème principal ». On peut discuter cette manière de voir. Ne valait-il pas mieux prendre le taureau par les cornes et réfuter d'abord le grief essentiel? Les autres sont ensuite expédiées avec plus de liberté.

La doctrine chrétienne possède sa preuve dans la vie morale des fidèles (XI-XII). Sans doute les savants scrutent les Écritures pour y trouver la vérité sur Dieu. Les philosophes multiplient les arguments qui montrent l'excellence des enseignements donnés par les prophètes. Mais la plupart des fidèles ne sont pas des savants et des philosophes. « Chez nous, déclare Athénagore, vous pourriez trouver des ignorants, des travailleurs manuels, de petites cervelles. Si en paroles ces gens sont incapables d'exposer l'utilité de leur doctrine, leurs actions font voir l'utilité de leurs principes. Ils ne savent pas par cœur des paroles; mais ils se parent de bonnes œuvres; frappés, ils ne rendent pas les coups; pillés, ils ne poursuivent pas leurs voleurs en justice; ils donnent à ceux qui leur demandent et ils aiment leur prochain comme eux-mêmes. En vérité, si nous ne pensions pas qu'un Dieu préside aux destinées du genre humain, est-ce que nous vivrions dans une telle pureté? Nul n'oserait le prétendre. Mais puisque nous sommes assurés que nous devrons rendre compte de toute notre vie d'ici-bas à Dieu qui a fait le monde et nous-mêmes, nous choisissons une vie modérée, charitable et humainement méprisable ».

Il faut savoir gré à Athénagore d'avoir trouvé de tels accents pour dire les rapports étroits qui unissent la morale et la doctrine dans le christianisme. Les autres apologistes l'ont fait également. Il en est peu qui aient affirmé avec autant de clarté la portée de l'argument.

A la défense, l'attaque succède, impétueuse. Non seulement les chrétiens ne sont pas des athées, ils sont les seuls qui rendent à Dieu l'honneur qui lui est dû, car le paganisme, sous toutes ses formes, est contraire à la saine raison. La critique de l'idolâtrie est un lieu commun de l'apologétique et les chrétiens n'ont pas été les premiers

à le mener d'une manière décisive. Les Juifs l'avaient fait avant eux, dans le livre de la Sagesse, par exemple, et les philosophes païens eux-mêmes n'avaient pas hésité à poursuivre de leurs sarcasmes les contes de la mythologie. Athénagore a donc bien des prédécesseurs lorsqu'il aborde à son tour la critique des faux dieux, ce qui ne l'empêche pas de donner une marque vraiment personnelle à son argumentation. Celle-ci comprend deux parties : l'absurdité de l'idolâtrie (XIII-XXII), l'explication rationnelle de l'idolâtrie (XXIII-XXX).

L'absurdité de l'idolâtrie. Les chrétiens adorent le vrai Dieu : ils ne peuvent donc pas reconnaître les dieux des nations, qui ne sont pas des dieux. Deux objections préalables se présentent ici à l'esprit de l'apologiste : on reproche en effet aux chrétiens de ne pas offrir de sacrifices et de ne pas adorer les mêmes divinités que les autres peuples. Que valent ces griefs?

Ils sont aussi mal fondés l'un que l'autre. Les chrétiens sacrifient. Ils offrent même à Dieu le seul sacrifice qui lui soit agréable, la reconnaissance de sa divinité : le père de cet univers n'a pas besoin de sang ni de graisse, ni du parfum des fleurs ou de l'encens. Il suffit, pour le louer, de lever vers lui des mains pures et de lui rendre grâces pour tous ses bienfaits (XIII)[1].

[1] Athénagore ne parle pas de l'eucharistie. Justin, on le sait, ne craint pas de donner dans l'*Apologie* une description détaillée de la liturgie eucharistique, et dans le *Dialogue*, CXVII, il déclare qu'elle est un sacrifice. On a vu parfois une allusion à l'Eucharistie dans une expression de la *Supplique* : « En vérité, il fait offrir à Dieu un sacrifice non sanglant, lui présenter une adoration raisonnable (XIII) ». Ces termes sont classiques. L'Épitre de saint Paul aux Romains parle d'un sacrifice vivant, d'une adoration raisonnable (*Rom.*, XII, 1). Les Actes d'Apollonius présentent la prière des chrétiens comme un sacrifice non sanglant (VII). Cf. *Testam. XII patriarch.*, p. 549 (éd. Fabricius). De même, dans la liturgie des *Constitutions apostoliques*, VIII, 5 (*P. G.* I, 1073). On peut cependant douter qu'Athénagore ait voulu parler de l'Eucharistie. Il n'était pas obligé de tout dire et il parlait pour être compris. Lorsqu'il déclare aux empereurs que Dieu n'a pas besoin de sacrifices sanglants et que la prière d'un cœur pur est le seul sacrifice qui lui plaise, il reprend les expressions familières des psaumes et des prophètes; il peut même appuyer sa thèse sur une citation d'Homère. Comment ses lecteurs païens auraient auraient-ils cherché plus loin? Il n'est pas nécessaire de faire appel à la discipline de l'arcane pour expliquer ce silence : des explications précises lui auraient été trop difficiles et elles auraient risqué de n'être pas comprises.

D'autre part les chrétiens n'ont pas les mêmes dieux que les autres peuples (XIV). N'y a-t-il pas dans ce reproche une mauvaise plaisanterie? Quel est en effet le peuple qui adore les mêmes dieux que ses voisins? Chacun a son culte, ses héros, ses divinités. Lequel d'entre eux ne pourrait-on dès lors accuser d'athéisme? Dès le début de son discours, Athénagore avait développé le thème traditionnel de la diversité infinie des cultes païens et il en avait tiré argument pour prouver que les chrétiens devaient être tolérés[1]. Il revient ici sur la question qu'il envisage d'un autre point de vue. La situation des chrétiens n'est pas différente de celle des autres peuples. Elle est même, on va le voir, de beaucoup préférable[2].

[1] Les païens reprochaient volontiers aux chrétiens d'être des déracinés, d'être infidèles à leurs cultes nationaux; et de fait, ceux-ci se trouvaient dans une condition très particulière. Les Juifs pouvaient bien être monothéistes : ils étaient du moins attachés au culte traditionnel de leur dieu, Iahvé. Les chrétiens, issus de toutes les nations et de toutes les races, n'avaient pas de dieu national. Voilà ce qui choquait l'opinion. A cela, les apologistes répondent que leurs coreligionnaires constituent aussi une nation, un peuple nouveau, ou encore, suivant une expression qui deviendra courante dès la fin du IIe siècle, une troisième race, *tertium genus*. Ils vont jusqu'à affirmer qu'en dernière analyse, les traditions chrétiennes sont les plus anciennes de toutes, puisque ce sont les traditions juives elles-mêmes et qu'ainsi elles remontent jusqu'aux origines de l'humanité. Cf. A. von Harnack *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*..., 4e éd., 1924, pp. 259-289. Athénagore n'emploie pas l'expression de troisième race, mais il regarde bien les chrétiens comme membres d'un peuple aussi réel que les autres.

[2] Le culte impérial, qui forme un lien entre tous les peuples de l'empire, n'est pas signalé. Cependant, c'est lui qui, plus que tout le reste, constitue l'obstacle insurmontable à l'acceptation du christianisme. Saint Polycarpe de Smyrne, invité à déclarer que César est

Que sont en effet les dieux du paganisme? Matière et rien que matière. La matière est l'œuvre de Dieu; loin d'exister par elle-même, elle dépend de celui qui l'a faite et qui ensuite l'a organisée selon sa volonté (XV). Il y a plus. Certes le monde est beau; il est harmonieusement ordonné, et c'est pour cela qu'on s'honore en faisant remonter ses hommages jusqu'à son créateur. Mais les païens ne se contentent pas d'adorer le monde, ce qui serait déjà intolérable. Ils adorent des idoles, c'est-à-dire des œuvres de leurs mains. Loin d'élever leurs esprits et leurs cœurs vers celui qui a tout fait, ils les abaissent jusqu'à des statues de pierre et de bois qu'ils ont eux-mêmes sculptées (XVI), dont ils ont eux-mêmes imaginé les noms.

Les noms des dieux, leurs généalogies, leurs légendes : c'est là l'œuvre des poètes, Orphée, Homère, Hésiode, au témoignage d'Hérodote[1]. Leurs statues : elles ont été faites par des sculpteurs dont tout le monde sait le pays et connaît la vie[2]. Athénagore profite en quelque sorte de l'occasion pour développer ici ce qu'il sait des origines de la sculpture (XVII); ce faisant, il est assuré de plaire à ses contemporains, dont le goût pour l'archéologie est bien connu. Il donne en même temps une force décisive à son argument. Du moment que l'on sait les noms de ceux qui ont fabriqué les idoles, quelle foi pourrait-on avoir dans ces produits d'un art tout humain?

Seigneur, ne peut y consentir, car il ne connaît pas d'autre Seigneur que le Christ. Dans le Discours véritable, Celse insiste de son côté sur le refus des chrétiens de servir la cité romaine et Origène a bien du mal à répondre à ce grief.

[1] Il est à peine besoin de dire que le témoignage d'Hérodote ne prouve rien et que les noms des dieux n'ont pas été imaginés par les poètes. Ceux-ci ont du moins fixé les légendes et l'on ne saurait guère douter de l'importance de leur rôle.

[2] Athénagore rappelle ici brièvement l'histoire de la sculpture, tout comme Tatien donnait un catalogue des statues. Ces deux textes sont caractéristiques, parce qu'ils répondent aux curiosités des lecteurs du IIe siècle. On s'intéressait fort alors aux antiquités, on essayait de retrouver les origines des œuvres d'art, de grouper les renseignements relatifs aux peintres et aux sculpteurs aussi bien qu'aux philosophes. Il est sûr que Tatien a utilisé ici un manuel ou un florilège. Cf. G. BOTTI, *Atenagora, quale fonte per la storia dell'arte*, dans *Didaskaleion*, t. IV, p. 395 ss. Il n'a pas vu les œuvres dont il parle. GEFFCKEN, *op. cit.*, p. 194 ss., est, à son habitude, trop sévère pour lui.

Matériels, les dieux païens ne possèdent aucun des attributs que la raison reconnaît à Dieu. Supposons même que les idoles ne soient pas réellement adorées et que le culte s'adresse à ceux dont elles sont la représentation : il reste que ces prétendus dieux ne sont pas éternels ni incréés. Suivant Orphée, l'eau est le principe de toutes choses[1] (XVIII). Les philosophes sont d'accord pour reconnaître que le corruptible est nécessairement créé, que seul l'incorruptible est éternel (XIX). On se trouve donc enfermé dans les deux branches d'un dilemme, et il n'y a pas un païen qui soit capable de séparer rigoureusement Dieu de la matière.

Ajoutons que les païens donnent à leurs dieux des formes humaines et des sentiments humains (XX). Or Dieu n'a pas de corps ni de passions. La critique de l'anthropomorphisme est bien vieille et les premiers penseurs de la Grèce l'avaient déjà fondée sur des bases décisives. Mais elle est toujours à reprendre, parce que les hommes ne cessent jamais de se représenter Dieu à leur image et qu'au lieu de s'élever ensuite par la voie de l'analogie jusqu'au Dieu invisible, ils s'arrêtent à l'apparence. Athénagore a donc la partie belle lorsqu'il attaque les vieilles légendes; il lui suffit, pour les accabler, de citer quelques textes

[1] Athénagore insiste plus que les autres apologistes sur l'orphisme. Justin n'en parle pas. PSEUDO-JUSTIN, dans le traité *De la Monarchie* et dans l'*Exhortation aux Grecs*, cite les imprécations et adjurations des initiés lorsqu'ils font serment de ne rien révéler des mystères. Tatien rappelle l'hymne au dieu créateur, qui est d'ailleurs une invention des Juifs. Seul Athénagore expose en détail la théogonie orphique, dont il fait ressortir les absurdités. Cf. LAGRANGE, *Les mystères : l'orphisme*, p. 213.

poétiques (XXI) : ce sont ainsi les Grecs eux-mêmes qui rendent témoignage contre leurs dieux.

Admettons d'ailleurs qu'il ne faille pas prendre à la lettre tout ce qu'ont écrit les poètes. Pourrons-nous admettre plus raisonnablement l'interprétation physique de la mythologie, celle qui voit dans les dieux des phénomènes naturels? Si Zeus est le feu, Héra l'air, Gaia la terre, aucun d'eux n'est véritablement dieu, car le feu, l'air, la terre ne sont rien autre chose que de la matière créée par Dieu (XXII). Les éléments en effet sont corruptibles et changeants, tandis que, nous le savons déjà, le vrai Dieu est incorruptible et immuable. Ni la doctrine d'Empédocle, ni celle des stoïciens n'échappent à cette difficulté fondamentale.

Reste alors à expliquer l'idolâtrie. Si ceux que les païens appellent des dieux ne le sont pas, pourquoi leur rendent-ils des hommages? pourquoi même ces faux dieux exercent-ils une action réelle? pourquoi font-ils des prodiges et rendent-ils des oracles (XXIII-XXX)? Athénagore ne songe pas à nier les faits qu'on lui oppose. Il préfère les expliquer, et la première réponse qu'il donne est l'existence des démons (XXIII-XXVII).

Les démons ne sont pas une invention des chrétiens. Ils n'ont pas été imaginés par eux pour rendre compte d'un certain nombre de faits extraordinaires. Les philosophes eux-mêmes admettent leur existence : Thalès distingue entre dieux, démons et héros; Platon pense qu'à côté du dieu incréé et des astres, il y a des démons (XXIII).

Les chrétiens croient aussi qu'il y a des démons : puissances qui sont autour de la matière ou mêlées à elle *περὶ αὐτὴν ἐχούσας καὶ δι' αὐτῆς*[1]. De ces puissances, la

[1] Comme le note PUECH, *Les apologistes grecs*, p. 190, n. 2, le sens de cette formule est difficile à préciser. L'idée est évidemment que la matière est le domaine des démons; mais les prépositions *περί* et *διά*

première est celle qui lutte contre Dieu, le prince de la matière. Celui-ci d'ailleurs ne doit pas être regardé comme incréé, à la manière dont la discorde s'oppose à l'amitié dans le système d'Empédocle. Les autres puissances, les anges, ont aussi été créées par Dieu pour être les agents de sa Providence, de telle sorte que lui-même possède la Providence d'ensemble, tandis que les anges préposés aux créatures ont reçu mission d'exercer la providence particulière.

De ces anges, créés libres, les uns sont demeurés attachés aux fonctions pour lesquelles Dieu les avait faits. Les autres s'enorgueillirent. Parmi ces derniers, le prince de la matière se montra négligent dans le gouvernement des choses qui lui avaient été confiées, tandis que ses frères succombèrent à l'amour des jeunes filles et engendrèrent les géants dont parlent également les Écritures et les fables des poètes (XXIV).

Les anges tombés vivent désormais autour de l'air et de la terre; ils exercent leur action néfaste sur les hommes qui se soumettent à eux et aussi sur la matière, qui ne peut échapper entièrement à la Providence particulière dont ils avaient reçu la charge[1] (XXV).

Finalement, ce sont les démons qui poussent les hommes

ont-elles en sens local ou causal? Le sens local paraît dominer, si l'on tient compte d'une expression analogue qui revient au ch. XXV : *οὗτοι τοίνυν οἱ ἄγγελοι οἱ ἐκπεσόντες τῶν οὐρανῶν περὶ τὸν ἀέρα ἔχοντες καὶ τὴν γῆν*.

Selon qu'ils résident dans l'eau ou sur la terre, les démons seraient *περὶ ὑλήν* ou *δι' ὑλῆς*, l'*ὑλή* étant spécialement constituée par les éléments lourds, liquides ou solides, dont l'air, matière ténue, est distingué, quoique, en un autre sens, il en fasse partie. Cette explication est assez subtile. Retenons du moins que les démons ne sont pas extérieurs au monde de la matière, qu'ils y sont au contraire profondément engagés.

[1] L'exposé sur la Providence est assez embarrassé. Il n'est pas impossible que le texte soit altéré ici ou là; mais il est plus probable que la pensée même de l'apologiste soit mal fixée et qu'elle ait de la peine à délimiter exactement le rôle des démons. Cf. infra, pp. 49-52.

à l'idolâtrie. « Quant aux dieux qui plaisent à la foule et dont les noms sont donnés aux images, ils ont commencé par être des hommes; et l'action qu'ils exercent toujours est due aux démons qui usurpent leurs noms[1] ». De ces deux propositions, Athénagore démontre d'abord la seconde. On sait, dit-il, que les statues de Néryllinos, d'Alexandre, de Protée, rendent des oracles et opèrent des guérisons (XXVI). C'est que les démons, attirés par l'odeur des graisses immolées et par le sang des sacrifices, accourent autour de ces statues et trompent les hommes trop crédules (XXVII). Un essai d'explication psychologique dont les termes au moins sont empruntés au stoïcisme complète ces affirmations. Il semble d'ailleurs que l'apologiste s'embrouille un peu dans des formules assez obscures.

La preuve du caractère primitivement humain des dieux vient ensuite. Athénagore se plaît à citer ici les témoignages des historiens et des poètes profanes : Hérodote, Iphitos, Hésiode, Pindare (XXVIII-XXIX). De ces hommes, les uns se sont distingués par leur force et leurs exploits, comme Héraklès et Persée, d'autres par leur habileté, comme Asklèpios. Parfois ce sont les sujets qui ont accordé les honneurs suprêmes à un roi défunt ou encore vivant. Ou bien ce sont les souverains qui ont divinisé un de leurs sujets, comme l'a fait Hadrien pour Antinoüs. Ceux qui sont venus ensuite ont reçu ces décisions sans la moindre hésitation (XXX).

Ainsi s'achève la première partie, de beaucoup la plus importante de la *Supplique* : « Nous ne sommes pas des athées, conclut Athénagore, puisque nous regardons comme Dieu le créateur de cet univers et le Verbe qui est auprès de lui ».

[1] Athénagore semble ici prendre parti en faveur de l'évhémérisme comme s'il était la meilleure explication de l'idolâtrie. Mais l'évhémérisme reste indiscutablement lié chez lui à la croyance aux démons.

La seconde partie est beaucoup plus courte. L'apologiste, on s'en souvient, doit répondre à la double accusation de cannibalisme et d'inceste. De telles accusations, déclare-t-il, sont déjà réfutées par ce qui a été dit au sujet de la doctrine (XXXI). Cependant, il peut être utile d'apporter encore une réponse directe.

On reproche donc aux chrétiens d'être des incestueux (XXXII-XXXIV). Or ils sont purs dans leurs pensées. Ils n'ont pas même le droit de regarder une femme avec quelque désir. Ils se considèrent comme des frères et des sœurs et s'en donnent les noms (XXXII). Ils sont purs dans leur vie : ils ne se marient que pour avoir des enfants; ils estiment que les secondes noces sont des adultères déguisés; virginité et continence sont chez eux dans le plus grand honneur (XXXIII). D'ailleurs, quels sont ceux qui osent les accuser? Des hommes qui, eux-mêmes, commettent toutes les turpitudes et qui osent s'en glorifier (XXXIV).

On reproche encore aux chrétiens d'être des anthropophages. Il est de nouveau facile de les justifier de ce crime (XXXV-XXXVI). En effet, jamais leurs esclaves, témoins souvent malveillants de leur vie intime, ne les en ont accusés[1]. De plus, les chrétiens ont une si grande horreur du sang qu'ils condamnent les combats de gladiateurs et regardent comme un péché grave l'avortement volontaire (XXXV). Enfin ils croient à la résurrection : comment oseraient-ils manger des corps qui doivent un jour revivre pour la vie éternelle? Ce dogme, il est vrai, semble incroyable à la plupart : cependant, des philosophes comme Pythagore et Platon ne font pas de difficulté à l'enseigner (XXXVI).

[1] Cf. supra, pp. 13-16. PLINE LE JEUNE, dans la lettre à Trajan (*Epist.*, X, 96), déclarait déjà que les esclaves des chrétiens n'avaient rien à reprocher à leurs maîtres.

La conclusion de l'ouvrage tient en quelques lignes : Athénagore demande une dernière fois aux empereurs de rendre justice aux chrétiens qui sont doux, pieux et modérés et qui ne cessent de prier pour eux et pour l'État.

Ainsi se développe l'argumentation de l'apologiste. Dans l'ensemble, ce développement est des plus réguliers. Non pas sans doute qu'il évite toutes les digressions. Il n'aurait pas été un homme de son temps s'il avait poursuivi tout au long, sans aucun écart, la réalisation d'un plan tracé à l'avance. Ici ou là, il y a des lenteurs. L'histoire de la sculpture, par exemple, est bien l'un de ces hors-d'œuvre qui pouvaient plaire aux antiquaires et aux archéologues du temps, mais que nous ne nous attendrions pas à trouver au milieu d'une apologie. Mais Athénagore n'a pas de ces brusques sautes d'idées qui déconcertent chez Tatien, ni de ces longues parenthèses où s'égare si facilement la pensée de saint Justin. Il sait où il veut nous conduire et il ne l'oublie pas. Cela vaut à la *Supplique* un rang à part au milieu des autres apologies du IIe siècle, et l'on comprend que Bossuet l'ait regardée comme une des plus belles qu'il ait lues.

II

La doctrine d'Athénagore.

Nous n'avons pas ici à faire une étude complète de l'enseignement d'Athénagore, mais seulement à mettre en relief quelques traits essentiels. Il nous suffira donc d'indiquer ce que pense Athénagore de Dieu, de la Trinité et des anges.

1· *Dieu*

Dieu est unique. Il est à peine besoin d'insister sur ce point. La plus grande partie de la *Supplique* est consacrée

à lutter contre le polythéisme. La doctrine chrétienne professe un seul Dieu, créateur de l'univers (IV) : telle est la vérité fondamentale qu'Athénagore affirme avant toute discussion. De toutes les erreurs, l'athéisme total, celui de Diagoras, est la pire, et c'est justement que ce personnage a été persécuté par les Athéniens (IV). D'ailleurs, si les lois romaines tolèrent tous les cultes, et laissent chacun adorer les dieux qu'il lui plaît, elles condamnent absolument l'athéisme (I), et l'apologiste approuve une telle sévérité.

La raison démontre l'existence de Dieu. Si les chrétiens étaient des athées, ils fermeraient les yeux à tant de preuves qui établissent la croyance en Dieu : l'ordre, l'harmonie, la grandeur, la couleur, la figure du monde (IV). L'argument ainsi résumé est celui des causes finales, particulièrement cher au stoïcisme. Athénagore revient à plusieurs reprises sur la beauté du monde (XVI), sur la beauté du corps humain (XXXIV) : il n'aurait pas été un véritable grec s'il y eût été insensible. La grandeur du ciel, la disposition des astres qui se meuvent dans le cercle de l'écliptique, la forme sphérique du firmament le transportent d'aise. Mais tout cela est créé et ne mérite pas notre adoration : « Si le monde est un instrument harmonieux, c'est celui qui donne l'harmonie et non l'instrument que j'adore (XVI) ».

La raison démontre aussi l'unité de Dieu : « Si, dès le commencement, il y avait des dieux en un plus grand nombre, de deux choses l'une : ou bien ces dieux seraient dans un seul et même être[1], ou bien chacun d'eux aurait

[1] Est-il question ici du lieu ou de l'être de Dieu? Cela dépend de la manière dont on entend le texte elliptique : ἤτοι ἐν ἑνὶ καὶ ταὐτῷ ἦσαν. Otto, après Dechair, P. Maran, Bieringer et A. Puech, sous-entendent τόπῳ après ταὐτῷ et pensent qu'il s'agit bien du lieu où réside la divinité. Ubaldi, après Paul, estime qu'Athénagore a en vue la nature divine. En toute hypothèse, le problème du lieu se

son être propre. Or ils ne pourraient pas être dans un seul et même être... » La démonstration se poursuit assez longuement, un peu maladroite et un peu lourde. C'est la seule fois, dans le cours de la *Supplique*, qu'Athénagore emploie la méthode syllogistique, car il tient à présenter ici ce qu'il appelle τὸν λογισμὸν ἡμῶν τῆς πίστεως. Cet essai n'est peut-être pas très heureux; il n'en est pas moins intéressant, car on ne trouve rien de pareil chez saint Justin ou chez Tatien. Athénagore applique très consciemment la méthode philosophique pour éclairer les données de la révélation, et l'on aperçoit ainsi « le double mobile de l'auteur : utilité, dans toute discussion, de se placer autant que possible au même point de vue que l'adversaire, et nécessité d'ailleurs de donner une satisfaction aux besoins logiques de son propre esprit[1] ».

On peut pourtant se demander si Athénagore ajoute une confiance illimitée aux démonstrations rationnelles. Il souligne les contradictions des philosophes; il déclare qu'ils ont procédé de manière conjecturale, qu'ils ont cherché s'il était possible de trouver et de comprendre la vérité; il dit enfin qu'ils ont réussi à concevoir (περινοῆσαι), non à trouver l'être[2]. Pourquoi une telle faiblesse? Parce que chacun a appris de soi-même, procédant selon ses propres forces (VII). Ce qui donne aux chrétiens une certitude inébranlable, c'est qu'ils ont le moyen d'établir

posera un peu plus loin. C'était un problème classique; cf. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, 37, 103 : « Quod ejus est domicilium? quae sedes? qui locus? »

[1] A. PUECH, *Les apologistes grecs*, p. 186.

[2] On peut se demander quel est le sens exact de ce mot περινοῆσαι, qui revient par deux fois dans la *Supplique* (VII et XXIII). L'opposition est entre περινοῆσαι et εὑρεῖν. D'un côté, l'intelligence cherche, conçoit; de l'autre, la foi trouve, possède. Non seulement l'intelligence ne perçoit pas les nuances et n'atteint que les aspects essentiels, mais surtout elle n'arrive pas à une certitude définitive. Platon conçoit bien le Dieu éternel; il ne parle pas de lui avec la tranquille assurance d'un chrétien.

par des signes et des arguments irrésistibles ce qu'ils pensent. Ils ont appris de Dieu lui-même ce qui concerne Dieu. Ils apportent comme témoins de leur foi les prophètes qui ont parlé par l'Esprit divin de Dieu et des choses divines (VII). S'ils se contentaient des preuves philosophiques, on pourrait croire que leur doctrine est humaine[1]; mais puisque les paroles des prophètes confirment leurs raisonnements, on doit conclure qu'ils sont bien enseignés par Dieu, θεοδίδακτοι (XI, XXXII).

En toute hypothèse, le Dieu de la raison est incréé, éternel, invisible, impassible, incompréhensible. Il ne peut être saisi que par l'esprit et la raison. Il est enveloppé d'une lumière, d'une beauté, d'un esprit, d'une force inénarrables; il a créé et il conserve l'univers (X). Cette définition est en quelque sorte classique. On la retrouve, avec quelques variantes, au début de l'*Apologie* d'Aristide et c'est encore

[1] Athénagore se préoccupe en effet de montrer à ses auditeurs supposés que le christianisme a une origine divine, mais il est empêché d'insister sur ce point parce qu'il désire d'autre part rester sur un terrain où il pourra être suivi, celui de la raison. A certains égards, l'attitude d'un Tatien est plus facile à observer. Celui-ci condamne d'emblée la philosophie et en face de ses efforts impuissants il dresse la construction chrétienne. Justin lui-même, tout philosophe qu'il est, multiplie les citations scripturaires, de manière à bien faire voir que sa foi s'appuie avant tout sur les oracles divins. Athénagore, au contraire, ne cite l'Écriture qu'en passant. Il en affirme l'autorité souveraine; il explique que les prophètes sont des hommes inspirés; pourtant, il semble gêné par la grandeur même de l'autorité qu'il invoque; et, après avoir affirmé le fait de l'inspiration, il ne cherche pas à le démontrer. Il est remarquable en particulier qu'il ne songe pas à s'appuyer sur l'antiquité des Livres saints. Cet argument pouvait n'être pas sans réplique; il n'en était pas moins d'un maniement facile et beaucoup, tant Juifs que chrétiens, l'avaient utilisé avant Athénagore. Pour ce dernier, la valeur de l'Écriture ne tient pas à sa date, mais à son origine divine, et celle-ci est objet de foi.

Pour parler de l'inspiration, Athénagore emploie la comparaison de l'instrument dont joue le musicien : l'Esprit, dit-il, se servait des prophètes comme le flûtiste qui souffle dans sa flûte (IX). Cf. PHILON, *Quis rer. div. haer.*, M., I, 510; *De monarch.*, M., II, 222. Évidemment l'inspiré ne peut se tromper, puisque Dieu lui-même parle par sa bouche.

elle que donne Clément d'Alexandrie[1]. Quelques-uns des attributs de Dieu méritent une attention spéciale.

Le premier est incréé, ἀγέννητος. Comme nous ne possédons qu'un manuscrit indépendant d'Athénagore, il est facile de connaître l'orthographe de ce mot. Il est remarquable que le copiste n'a jamais écrit ἀγένητος, mais toujours ἀγέννητος, sauf au ch. VIII, 1, où Athénagore démontre qu'il ne peut pas y avoir plusieurs dieux : « S'ils étaient des dieux, déclare-t-il, ils n'auraient pas de semblables, mais parce qu'ils seraient ἀγένητοι, ils seraient différenciés. Les choses créées en effet ressemblent à leurs modèles; les choses incréées, ἀγένητοι, sont différentes, puisqu'elles ne sont faites ni par quelqu'un, ni pour quelqu'un ». D'autre part, en neuf passages de la *Supplique*, le Dieu des chrétiens est dit ἀγέννητος et dans six d'entre eux cette expression est employée en opposition avec γενητός ou avec un mot dérivé de γίνομαι (IV, 1; VI, 2; VIII, 2; X, 1; XV, 1; XXIII, 2). Enfin le mot γεννητός est appliqué deux fois à des êtres différents du vrai Dieu et implique le sens de créé par contraste avec ἀγέννητος; dans ces deux derniers cas, il s'agit d'êtres personnels, qui font partie de la mythologie grecque. Athénagore ne semble pas appliquer le mot γεννητός à des objets impersonnels[2].

Il n'y a pas à être surpris de ce fait. Pas plus qu'aucun de ses contemporains, Athénagore ne songe à faire de l'ἀγεννησία le caractère propre de Dieu le Père, le Fils étant par contre γεννητός, c'est-à-dire engendré. Il se

[1] *Stromat.*, V, 5, 39.

[2] A. L. Prestige, *God in patristic thought*, p. 40. La plupart des éditeurs récents corrigent la leçon ἀγέννητος et la remplacent par ἀγένητος. Cette manière de procéder ne saurait être admise. Nous ne sommes évidemment pas certains que l'orthographe ἀγέννητος remonte à notre auteur, mais nous ne sommes pas non plus certains du contraire, et puisque ici la même orthographe est toujours observée, nous n'avons pas le droit de la modifier arbitrairement.

propose simplement de marquer l'opposition qu'il y a entre le Dieu non produit et les créatures produites. Le premier ne rentre pas dans la catégorie du devenir; il n'en va pas de même des secondes. Pour exprimer cette idée, ἀγέννητος et ἀγένητος conviennent également, car tout le monde a à peu près perdu de vue la différence que l'étymologie aurait pu créer entre eux[1].

Le Dieu incréé est en même temps incompréhensible, ce qui est une épithète philonienne. Il est surtout invisible. Les stoïciens insistaient sur ce point. Athénagore qui leur doit beaucoup, emprunte également ici leur manière de penser et de s'exprimer[2]. A peine est-il besoin d'ajouter qu'incompréhensible ne signifie point inintelligible. Dieu dépasse infiniment les forces de la raison, qui est impuissante à en marquer les limites et à en énumérer les attributs. Mais la raison est capable cependant de le connaître dans une certaine mesure, tandis que les sens y sont impuissants.

Dieu a tout créé : sans s'expliquer autrement sur la création, Athénagore affirme à maintes reprises qu'il est le démiurge de l'univers (VI, XIII) et que par suite tout lui appartient. De même, Dieu conserve tout par sa providence, et la meilleure preuve de l'action qu'il continue à exercer est l'harmonie de l'univers. Mais cette harmonie n'existe que dans l'ensemble; il faut, pour la saisir, envisager les choses de très haut. Dès qu'on descend dans le détail on aperçoit des ruptures d'équilibre. Les justes souffrent, les méchants triomphent. Ne comprend-on pas dès lors que des hommes comme Aristote aient limité l'exercice

[1] Cf. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, pp. 635-647. La différence de sens entre les deux mots est soulignée par saint Athanase, *Contra arianos*, orat. I, 30; *De synod.*, 46.

[2] Cf. Sénèque, *Nat. quaest.*, VII, 30, 3; Philon, *De Monarch.*, M., II, 214; Onatas, *apud* Stobée, *Ecl.*, I, p. 48.

de la providence et affirmé qu'elle ne tenait plus de place dans le monde sublunaire (XXV)?

Athénagore est sensible à ces difficultés. Pour les résoudre, semble-t-il, il imagine une distinction entre providence générale et providence particulière et il faut bien avouer qu'il est assez compliqué de préciser ce qu'il a voulu dire par là. Il commence par déclarer que Dieu a fait les anges pour être les agents de sa providence sur les choses qu'il a lui-même organisées, de telle sorte qu'il possède la providence d'ensemble, universelle et générique, et que les anges, préposés aux créatures, aient à exercer la providence particulière (XXIV). On dirait un monarque qui, après avoir organisé son royaume, en répartit l'administration entre différents fonctionnaires à qui il fait confiance et qui, sans s'inquiéter des détails, se contente de surveiller la marche des affaires, quitte peut-être à intervenir s'il se produisait un désordre. Plus loin, l'apologiste ajoute que la providence particulière s'exerce selon la vérité, non selon l'apparence, sur ceux qui en sont dignes, alors que tout le reste est gouverné par les lois de la raison selon la constitution commune des choses (XXV).

Ce dernier passage est des plus obscurs et le texte qui en est altéré ne se prête pas facilement à une interprétation satisfaisante. Ubaldi croit devoir insister sur la distinction entre ceux qui sont dignes et les autres, pour voir ici insinuée tout au moins l'opposition de l'ordre de la nature et de l'ordre de la grâce[1]. Cela paraît bien subtil, d'autant plus qu'Athénagore ne fait pas ailleurs cette opposition et ne semble même pas laisser supposer qu'il en a la moindre idée. Il s'agit ici des hommes qui ont fait un bon usage de leur libre arbitre et qui, en réalité sinon en apparence, sont traités conformément à la justice. Il peut arriver que

[1] Ubaldi, *op. cit.*, p. xxix, note.

ces hommes souffrent, ce qui s'explique par l'intervention des démons. Ils n'en sont pas moins aimés de Dieu, qui ne doit pas être accusé de leur malheur.

Ce qui semble le plus déconcertant, c'est que les lois naturelles d'où dépendent l'organisation et l'évolution des êtres vivants ne rentrent pas dans la providence générale. Schwartz distingue en effet 1° une providence générale, celle dont il est question au chapitre XXIV, que Dieu exerce sur le monde entier par le moyen des lois générales; 2° des lois de la nature qui président à la constitution des êtres vivants et qui sont nécessairement observées en ce qui regarde la vie physique : « L'homme lui aussi, dira un peu plus loin l'apologiste (XX), est bien ordonné selon son créateur, si l'on considère le mode naturel de sa génération, de sa constitution physique, ou la fin de sa vie »; le désordre ne s'introduit en lui que dans la partie spirituelle de son âme qui peut être troublée par les démons ou par l'abus du libre arbitre; 3° enfin une providence administrative particulière, qui est exercée par les anges et qui atteint les individus dans leur destinée particulière, dans leur histoire dont il faut expliquer les hasards apparents[1].

Puech croit pouvoir lever la difficulté en observant qu' « Athénagore, dans sa classification, sépare tout à fait d'un côté l'univers, le κόσμος, le πᾶν, de l'autre les individus, objet de la προνοία ἐπὶ μέρους. Les individus eux-mêmes se développent physiquement selon des lois régulières, mais ils ont chacun leur destinée. On trouve, dans le traité *De fato* de Plutarque (ch. IX) une théorie selon laquelle il y a une providence à trois degrés : 1° le Dieu suprême qui a tout ordonné dès l'origine; 2° les dieux secondaires, qui assurent la conservation et la perpétuité

[1] Schwartz, *Athenagorae legatio*, pp. 127-128.

des races et règlent l'ensemble des affaires humaines; 3° les démons, qui sont préposés à la surveillance des individus. Athénagore semble bien avoir en vue une thèse analogue. Ce qu'il y a d'obscurité dans son exposé vient peut-être de ce qu'il n'a pas l'équivalent de ces dieux secondaires que Plutarque place au degré intermédiaire entre le Dieu suprême et les démons[1] ».

Cette explication est assez séduisante. En toute hypothèse, il y a lieu d'en tenir le plus grand compte pour expliquer la marche des événements et la liberté, tant celle des démons que celle de l'homme. Les anges ont été doués de liberté à l'origine et c'est par leur propre faute que certains d'entre eux ont déchu de leur état primitif. Les hommes de leur côté jouissent du libre arbitre. Dieu respecte ses créatures et sa providence n'entrave pas l'action libre des démons ou des hommes. Qu'on ne parle donc pas d'une fortune aveugle selon laquelle se développerait l'histoire du monde. La providence de Dieu sort en définitive victorieuse de tous les assauts.

2. *La Trinité.*

L'unité de Dieu n'empêche pas la Trinité. Athénagore ne serait pas un chrétien de son temps s'il ne donnait la première place à ce mystère. Dès qu'il commence à parler de Dieu, il mentionne le Verbe : « Nous enseignons, dit-il, un Dieu unique, créateur de l'univers, qui a tout fait par le Verbe venu de lui (IV)[2] ». Un peu plus loin, il ajoute : « Si Platon n'est pas athée, lui qui conçoit un Dieu unique,

[1] PUECH, *op. cit.*, p. 194, n.

[2] Sans doute, ce passage n'implique pas à lui tout seul que le Verbe est une personne, mais il doit être entendu en connexion avec le reste de l'ouvrage et il est très remarquable qu'Athénagore ne puisse pas parler du Dieu qu'adorent les chrétiens sans mentionner le Verbe. De toute évidence, ce Dieu n'est pas celui de la philosophie, en dépit des quelques passages de Platon qui insinuent la croyance à la Trinité.

sans principe, organisateur de l'univers, nous ne le sommes pas davantage, nous qui savons et prêchons que Dieu est celui par le Verbe duquel le monde a été organisé et par le souffle (l'esprit) duquel l'unité est maintenue (V) ».

Ce ne sont là que des pierres d'attente. Athénagore n'expose dans son ensemble la doctrine chrétienne qu'après avoir rappelé les preuves de l'existence de Dieu. Mais alors il le fait en toute clarté : « Nous admettons aussi le Fils de Dieu, et qu'on ne dise pas qu'il est ridicule que Dieu ait un fils, car nous ne concevons pas Dieu le Père et Dieu le Fils à la manière des poètes qui, dans leurs légendes, font les dieux semblables aux hommes; mais le Fils de Dieu, c'est le Verbe du Père en idée et en puissance, car c'est de lui et par lui que tout a été fait, le Père et le Fils ne faisant qu'un. Le Fils est dans le Père et le Père est dans le Fils par l'unité et la puissance de l'esprit. Ce Fils de Dieu est l'intelligence et le Verbe du Père... L'Enfant (παῖς) est la géniture du Père, non qu'il ait été produit, car dès l'origine Dieu, étant une intelligence éternelle, avait avec lui son Verbe, puisqu'il est éternellement raisonnable, mais pour que, dans toutes les choses matérielles, ...il fût parmi elles idée et énergie, étant sorti au dehors. C'est ce qu'enseigne l'Esprit prophétique : Le Seigneur, dit-il, m'a créé pour être le commencement de ses voies dans l'accomplissement de ses œuvres. D'ailleurs, ce Saint-Esprit lui-même, qui agit sur les prophètes, nous disons que c'est une dérivation de Dieu, dérivant de lui et y remontant comme un rayon de soleil. Qui donc ne s'étonnerait d'entendre appeler athées des gens qui affirment un Dieu Père, un Fils Dieu, un Esprit-Saint, qui montrent leur puissance dans l'unité et leur distinction dans le rang? Notre théologie ne s'en tient pas là, mais nous affirmons encore une multitude d'anges et de serviteurs, que le Dieu créateur et démiurge du monde a distri-

bués et répartis par son Verbe pour dominer les éléments... (X) ».

Deux points nous frappent également dans ce passage. Le premier est l'affirmation très nette de la Trinité. Le mot lui-même n'est pas employé, mais la chose y est. Les chrétiens sont des gens qui croient au Père, au Fils et au Saint-Esprit, unis dans leur puissance et distincts dans leur rang. Ailleurs, la même affirmation est reprise avec la même clarté : « Nous sommes entraînés par le seul désir de connaître le seul Dieu véritable et son Verbe, (de savoir) quelle est l'unité de l'Enfant avec le Père, quelle est la communauté du Père avec le Fils, ce qu'est l'Esprit, quelle est l'union et la distinction de ces termes unis entre eux : l'Esprit, l'Enfant, le Père (XII) ». Athénagore se rend bien compte qu'il y a là un mystère, dont la vie présente n'offrira jamais une explication suffisante. Il compte sur la vie de l'au-delà pour lui apporter, à lui et à tous ses frères, les illuminations qui leur font défaut. Il espère que, dans cette éternité bienheureuse à laquelle il aspire, il connaîtra enfin le grand secret; il n'insiste d'ailleurs pas sur cette gnose et il serait fâcheux, semble-t-il, d'y insister, au risque de placer l'honnête apologiste dans la même catégorie de penseurs qu'un Clément ou un Origène. Mais il accepte pour l'instant le mystère et il s'exprime en termes irréprochables. Unité et distinction, ce sont en effet les deux termes qu'il faut également retenir et qui permettent de définir la Trinité dans la mesure où elle peut l'être[1].

Le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont les seuls objets propres de la théologie. Avant Athénagore, saint Justin

[1] Il n'y a pas lieu d'appuyer sur le nom d'enfant, παῖς, qui est donné au Fils par Athénagore. Cette désignation n'implique pas, dans sa pensée, une sujétion quelconque du Fils. Elle est d'origine biblique et bien que la théologie postérieure ne l'ait pas retenue, elle n'offre pas de prise à la critique. Cf. LEBRETON, *op. cit.*, t. II, p. 496, n. 1.

pour décrire la foi chrétienne écrivait : « Nous vénérons et adorons le vrai Dieu et le Fils venu d'auprès de lui et qui nous a enseigné cette doctrine, et l'armée des autres bons anges qui l'escortent et qui lui ressemblent, et l'Esprit prophétique[1] ». Formule étrange, qui semble faire du Fils de Dieu un ange semblable aux autres, dont il serait seulement le chef. Sans doute, ailleurs, Justin montre bien qu'il n'assimile pas le Fils de Dieu à un ange et qu'il lui reconnaît une place unique et exclusive; mais le fait qu'il donne une place aux anges dans la formule trinitaire marque cependant quelque imprécision dans sa pensée. Athénagore ne commet pas la même erreur. Il déclare aussi que les chrétiens admettent l'existence des anges, mais il met ceux-ci à leur rang et il précise qu'ils sont des serviteurs, préposés par Dieu au gouvernement du monde[2].

En second lieu, Athénagore insiste sur l'unité de Dieu. Le Père et le Fils, dit-il, ne font qu'un. Le Fils est dans le Père et le Père est dans le Fils, par l'unité et la puissance de l'Esprit. Le Fils est l'intelligence et le Verbe du Père. Ces textes sont pénétrés de réminiscences johanniques et c'est la première fois que l'influence théologique du quatrième évangile se manifeste dans l'histoire du dogme de la Trinité[3]. Les apologistes antérieurs avaient bien pu parler du Verbe; ils n'avaient pas utilisé avec autant de sagacité les grandes leçons de saint Jean. Aucune hésitation

[1] 1 *Apol.*, VI, 2.

[2] Ici encore, nous pouvons éprouver quelque surprise. Nous n'avons pas l'habitude d'accorder une place importante aux anges dans l'exposé de notre croyance. Mais, s'adressant à des païens aux yeux de qui le monde était rempli de dieux, les apologistes étaient amenés à faire une large place au monde invisible. Il était important de montrer que les chrétiens admettaient eux aussi l'existence d'une multitude d'esprits chargés de l'administration du monde, tout en ajoutant que ces esprits étaient les créatures du Dieu suprême et ses serviteurs.

[3] LEBRETON, *op. cit.*, p. 498.

n'est possible : c'est bien à l'évangile qu'Athénagore puise sa doctrine. Il faut bien d'ailleurs appuyer aussi sur l'unité de Dieu, si l'on veut éviter le reproche de polythéisme. Il ne suffit pas de dire que les chrétiens ne conçoivent pas le Père et le Fils à la manière des poètes qui font les dieux semblables aux hommes. Il est nécessaire de montrer que Dieu est unique, bien qu'on doive parler de son Fils et de son Esprit[1].

On peut alors se demander si, en appuyant comme il le fait sur l'unité, Athénagore ne risque pas de compromettre la réalité des personnes et s'il ne donne pas de la foi chrétienne un énoncé qui préparerait en quelque sorte le sabellianisme. « L'Enfant, dit-il, est le rejeton (γέννημα) du Père, non pas qu'il ait été produit, car Dieu dès l'origine était une intelligence éternelle. Il avait avec lui son Verbe, puisqu'il est éternellement raisonnable (λογικός) ». Sans aucun doute, le Verbe est placé en dehors et au-dessus de la catégorie des choses créées. Il est dès le commencement en Dieu. Toute la question est de savoir comment il y est. Lorsque Athénagore écrit que Dieu est éternellement raisonnable, ne semble-t-il pas faire de la raison, du Verbe, un attribut et non une personne distincte? Cette impression est encore accrue par ce qui suit : « Pour que, dans toutes les choses matérielles, qui étaient comme une nature informe et comme une terre stérile, les plus pesantes étant mêlées aux plus légères, il fût parmi elles idée et énergie, étant sorti au dehors ». Ces expressions

[1] Lorsque Athénagore ajoute que le Père est dans le Fils par l'unité de la puissance de l'esprit, il faut sans doute entendre par esprit non pas la personne même du Saint-Esprit, mais la nature de Dieu qui est spirituelle. Telle est l'opinion de Maran : « Hoc loco, spiritus nomine divinitas significatur, ut saepe apud antiquos ac nominatim ipsum Athenagoram, qui paulo ante dicebat Deum spiritu et virtute non enarrabili circumdatum esse ». Telle est également l'interprétation donnée entre autres par Otto, Tixeront, Lebreton.

rappellent le premier chapitre de la Genèse, la terre informe et nue, les eaux mugissantes roulant dans les ténèbres, le vent planant au-dessus de l'abîme, et la parole de Dieu intervenant tout à coup pour organiser ce chaos et pour y mettre de l'harmonie. Le participe προελθών dont se sert Athénagore marque cette intervention de la parole, qui s'exprime pour la première fois, qui jaillit au dehors et manifeste la toute-puissance du Verbe, idée et énergie des choses matérielles. Ces deux mots, idée et énergie, ne sont pas très clairs. Un peu plus haut, l'apologiste avait déjà expliqué que le Fils de Dieu, c'est le Verbe du Père en idée et en énergie; et dom Maran interprète ceci comme signifiant que le Verbe est la cause efficiente et la cause exemplaire du monde. L'explication est en effet vraisemblable; elle se rattache aux idées platoniciennes d'Athénagore. Mais s'agit-il d'une sortie du Verbe jusqu'alors immanent et changeant en quelque sorte d'état pour produire le monde? Selon Puech, antérieurement à la création, le Verbe serait plutôt une faculté qu'une personne : « La génération proprement dite a lieu au moment de la création et l'expression « premier rejeton du Père » rapproche encore en quelque mesure le Verbe des autres choses créées[1] ». A l'inverse, Lebreton écrit : « Que faut-il entendre par cette sortie du Verbe? La chose est peu claire. Justin s'était servi de cette expression pour signifier la génération du Fils de Dieu; elle peut s'entendre aussi de cette démarche du Verbe, de cette συγκατάβασις, par laquelle il descend dans le monde que son action crée et ordonne. C'est en ce sens que l'entend Newman et cette explication est probable : Athénagore insiste avec tant de force sur l'unité du Père et du Fils et sur l'immutabilité divine qu'il est fort difficile de lui

[1] *Op. cit.*, pp.188-189.

prêter l'idée d'un développement progressif de la génération divine[1] ».

Ces explications ne résolvent pas la difficulté. C'est justement parce qu'Athénagore insiste sur l'unité divine qu'il est difficile de lui prêter une idée précise de la personnalité du Verbe. On admettra volontiers qu'il ne faut pas insister outre mesure sur la formule : « le Père est éternellement raisonnable », car cette formule est susceptible d'une interprétation très correcte et au IVe siècle les adversaires de l'arianisme ne cesseront pas de la reprendre pour l'opposer à Arius. Mais le participe προελθών reste inquiétant, d'autant plus qu'il est suivi de la citation déjà classique de Prov. VIII, 22 : « Le Seigneur m'a créé pour être le commencement de ses voies ». La traduction ici donnée est doublement fautive, car le texte original porte : « m'a formé » au lieu de « m'a créé », et il ajoute : « au commencement » et non « pour être le commencement ». A prendre le texte à la lettre, tel qu'il est cité ici et ailleurs, il semblerait bien qu'Athénagore rapprocherait la génération du Verbe de la création et surtout lui donnerait comme fin, comme raison d'être, la création et l'organisation de la matière dont il est l'exemplaire parfait.

Disons que la formule est au moins imparfaite. Après avoir trouvé pour exprimer la foi chrétienne à la Trinité un énoncé très clair, très net, très ferme, Athénagore s'embarrasse dans ses explications. Il sait que le Verbe est éternel, qu'il est le Fils inséparable de Dieu (XVIII), qu'il est intelligence et sagesse (XXIV). Il sait également que Dieu est unique, que par suite le Verbe est dans le Père comme le Père est dans le Verbe. Il ne faut pas lui en demander davantage. La révélation définitive du mystère appartient à la vie future.

[1] *Op. cit.*, p. 502.

Ce que dit Athénagore du Saint-Esprit est encore plus difficile à interpréter. Il nous apprend d'abord qu'il est l'Esprit prophétique : l'expression était fréquente dans saint Justin; elle signifie que l'Esprit a inspiré les prophètes, c'est-à-dire tous les écrivains de l'Ancien Testament, et nous savons déjà ce qu'est l'inspiration pour notre apologiste. Il nous apprend ensuite que le Saint-Esprit qui agit sur les prophètes est une dérivation (ἀπόρροια) de Dieu, venant de lui et y rentrant comme un rayon de soleil (X); comme la lumière sort du feu (XXIV). Le mot d'ἀπόρροια est consacré par l'usage : il est en effet emprunté au livre de la Sagesse, VII, 25, qui l'avait appliqué à la Sagesse incréée; et l'Épître aux Hébreux, I, 3 présente l'image analogue du reflet; par lui-même, il est donc susceptible d'exprimer une idée profondément juste. La comparaison du rayon et du soleil n'est pas non plus nouvelle. Justin connaît des gens selon qui « on ne peut couper ni séparer du Père cette puissance (le Verbe), de même, disent-ils, que la lumière du soleil répandue sur la terre ne peut être coupée ni séparée du soleil qui est dans le ciel : quand il se couche, la lumière disparaît avec lui; ainsi le Père, prétendent-ils, quand il le veut, projette sa lumière et quand il le veut il la ramène en lui... Mais il a été prouvé que cette puissance, que le texte prophétique appelle Dieu et ange, n'est pas seulement nominalement distincte, comme la lumière du soleil, mais qu'elle est quelque chose de numériquement distinct[1] ».

Il est difficile de savoir quels sont les adversaires combattus par Justin. Plusieurs commentateurs, à la suite de Harnarck, estiment que ce sont des Juifs alexandrins[2]; d'autres croient que ce sont des chrétiens, précurseurs des

[1] *Dialog.*, CXXVIII, 2-4.
[2] A. von Harnack, *Judentum und Christentum in Justins Dialog* (T. U., XXXIX), p. 77.

modalistes du IIIe siècle[1]. Cette seconde explication n'est pas improbable, et le fait qu'Athénagore reprend la comparaison condamnée par Justin, en l'appliquant d'ailleurs non plus au Verbe mais à l'Esprit, est de nature à l'accréditer encore. Sans doute, on peut entendre dans un sens orthodoxe l'image en question et le concile de Nicée n'a pas hésité à dire que le Fils de Dieu était lumière de lumière. Mais ce qu'il y a d'inquiétant dans la formule d'Athénagore, c'est qu'après avoir dit que l'Esprit est une dérivation, l'apologiste ajoute qu'il remonte vers Dieu. Aux yeux de Lebreton, cela ne signifie pas que « le Saint-Esprit ne soit qu'une émission temporaire qui se résorbe ensuite en Dieu; cela vise seulement à décrire son action dans les prophètes; elle les atteint et remonte à Dieu, de même que la parole divine descend de Dieu et revient à lui[2] ». On voudrait être plus assuré de cette interprétation. Sans doute, lorsqu'il s'agit du Verbe, il n'est nulle part question d'un retour, et tout le monde est d'accord sur ce point[3]. Mais la personnalité de l'Esprit est beaucoup moins accentuée que celle du Verbe, si bien qu'en dernière analyse on est amené à s'appuyer sur le parallélisme établi entre les trois personnes divines dont il affirme à la fois l'unité et la distinction, pour s'assurer de la vraie pensée d'Athénagore.

En définitive, nous n'accuserons pas l'apologiste des imperfections de ses formules. Bien plutôt nous reconnaîtrons la fermeté de sa pensée et de ses expressions dans l'affirmation du dogme trinitaire. Là où il se montre

[1] L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 308 ss.

[2] LEBRETON, *op. cit.*, p. 504, n. 3.

[3] Cf. PUECH, *op. cit.*, p. 189 : « Il semble bien qu'il n'ait pas sans intention employé seulement au sujet de l'Esprit la comparaison du rayon de soleil et expliqué, sans user des termes mêmes, ce mouvement de systole et de diastole par lequel une personne divine se détache de l'unité et y rentre, ce qui est tout à fait sabellien. On a l'impression qu'il n'a pas osé risquer autant pour le Fils ».

inhabile, c'est dans sa tentative pour expliquer le mystère; mais il avait commencé par dire qu'il était impossible de le comprendre ici-bas et que la vie éternelle consistait précisément à connaître Dieu et son Verbe[1]. Aussi longtemps qu'il se contente de traduire la foi de l'Église, il dit ce qu'il faut dire en parlant des trois personnes, de leur puissance, de l'unité et de la distinction de leur rang, de l'union et de la distinction des termes unis entre eux, le Père, l'Enfant et l'Esprit. De lui comme de plusieurs autres parmi les apologistes de son siècle on serait tenté de dire que sa foi est meilleure que sa théologie.

3. *Anges et démons.*

Les anges et les démons sont, pour Athénagore aussi bien que pour Justin, un article fondamental de la foi chrétienne. C'est tout de suite après avoir rappelé le dogme de la Trinité qu'il ajoute : « Notre théologie ne s'en tient pas là, mais nous affirmons une multitude d'anges (X) ». Le mot théologie qui est ici employé est significatif. La doctrine des anges se relie à celle de Dieu; elle en fait pour ainsi dire partie.

Cependant les anges ne sont pas des dieux, pas même des dieux inférieurs. Ils sont des créatures et Dieu les a faits pour dominer les éléments, les cieux, le monde et tout ce qu'il renferme et l'harmonie de tout cela (X). S'ils ont un rôle à jouer, c'est sous l'autorité de Dieu. A Dieu appartient ainsi la providence d'ensemble, universelle et générique; aux anges, la providence particulière (XXIV).

Ils ont été créés libres. Athénagore insiste sur ce point. Il ne saurait admettre le dualisme ni rien qui lui ressemble.

[1] N'y a-t-il pas là une réminiscence de *Jo.*, XVII, 3 : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ ».

Même le prince de la matière (XXIV), bien qu'il ne cesse de lutter contre Dieu, n'est pas égal à lui : bon pour Empédocle d'opposer la nuit au jour, la discorde à l'amitié comme des principes également puissants et redoutables. Le chrétien sait que s'il y avait eu dès l'origine quelqu'un qui fût opposé à Dieu, il aurait immédiatement cessé d'être et que sa substance aurait été dissoute dans la puissance et la force de Dieu.

Pourquoi donc un certain nombre d'anges sont-ils déchus de leur premier état? Parce qu'ils se sont enorgueillis de la substance de leur être et de leur pouvoir. Cet orgueil n'est pas autrement décrit : l'apologiste se contente de rappeler qu'au point de départ de la chute se trouve un sentiment excessif, cette ὕβρις que les Grecs condamnaient par-dessus tout et dans laquelle ils n'hésitaient pas à voir la source de tous les maux. Les anges tombés sont le prince de la matière et avec lui d'autres anges parmi ceux qui étaient préposés au premier firmament. Ce premier firmament marque la limite de notre monde. Selon l'opinion fréquemment reprochée à Aristote, il marquerait également la limite en deçà de laquelle ne s'exercerait plus la providence.

Ici Athénagore se trouve en présence du récit de la Genèse touchant la séduction des filles des hommes par les fils de Dieu. Le livre d'Hénoch identifie ces fils de Dieu avec les anges eux-mêmes[1] et très vite les écrivains chrétiens adoptèrent cette explication, qui se répandit aussi

[1] HÉNOCH, VI, 2 : « Et les anges, fils des cieux, les virent, et ils les désirèrent, et ils se dirent entre eux : Allons, choisissons-nous des femmes parmi les enfants des hommes et engendrons-nous des enfants » (Tr. Martin). Point n'est besoin de supposer qu'Athénagore ait lu le livre d'Hénoch. Dans quelques manuscrits des Septante, la leçon *ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* a été substituée au texte primitif *υἱοὶ τοῦ θεοῦ*; et la légende de l'union des mauvais anges avec les filles des hommes n'avait pas tardé à se répandre : on la rencontre chez Josèphe et chez Philon.

dans le monde juif. Saint Justin avant Athénagore, après lui saint Irénée, Clément, Origène, Tertullien, Minucius Félix, saint Cyprien, Commodien, Lactance, beaucoup d'autres encore la reproduisent avec des nuances diverses. Notre apologiste lui-même accepte la légende, dont il attribue la paternité aux prophètes, c'est-à-dire aux écrivains inspirés. Il déclare que le prince de la matière se montra négligent dans le gouvernement des choses qui lui était confiées et il s'exprime ici comme si ce seul personnage avait commis une telle faute[1].

De l'union des anges avec les filles des hommes naquirent les géants. Ce nom est emprunté à la Genèse; mais les géants, que Justin préfère appeler les démons[2], font en réalité partie des puissances mauvaises : anges déchus et géants sont les démons qui errent autour du monde (XXV)[3]. Les premiers subissent des impulsions en rapport avec les passions qu'ils ont éprouvées; les seconds agissent conformément à la constitution qu'ils ont reçue (XXV). Cela veut dire que les géants, tout en restant libres, doivent aux femmes dont ils sont descendus des passions matérielles; lorsqu'ils obéissent à leurs impulsions, lorsque par exemple ils sont gourmands ou luxurieux, ils ne font que céder aux inclinations de leur nature. Les anges déchus, au contraire, ayant commis une faute contre nature en s'unissant aux filles des hommes[4], continuent à se conduire d'après leurs premières impulsions. Quant au prince de

[1] Tertullien distingue aussi la faute du diable de celle des autres anges. Cf. *De patientia*, 5 : « Natales impatientiae in ipso diabolo deprehendo, iam tunc cum Dominum Deum universa opera quae fecisset imagini suae, id est homini subiecisse, impatienter tulit ».

[2] *2 Apol.*, V, 3.

[3] Tertullien va jusqu'à dire que ces mauvais démons, réprouvés dès l'origine, sont plus pervers que leurs pères : *Apolog.*, XXII.

[4] Athénagore n'explique d'ailleurs pas comment les anges qui étaient spirituels ont pu s'unir aux filles des hommes. Cette difficulté n'existe pas pour ceux qui, comme Tertullien, admettent la nature matérielle des anges; cf. *Adv. Marc.*, II, 8.

la matière, toujours mentionné à part, comme l'ennemi par excellence, il gouverne le monde contrairement à la bonté de Dieu. Il se plaît en particulier à troubler le repos des justes et l'on pourrait croire qu'Athénagore a ici en vue le récit du livre de Job.

De toute manière, les démons attaquent incessamment les hommes. Athénagore ne développe pas sa pensée. Il se contente de dire que les hommes sont entraînés en des sens divers, du dedans et du dehors, individuellement et par nations, isolés et rassemblés. Ces termes sont déjà éloquents par eux-mêmes, car ils montrent que, dans toutes les circonstances de leur vie individuelle et sociale, les hommes peuvent être l'objet des attaques démoniaques; chacun d'eux est tenté d'une manière différente, bien que tous aient en commun la même faculté rationnelle (XXV).

L'apologiste insiste seulement sur le rôle des démons dans l'idolâtrie, et d'ailleurs il a introduit tout son développement à leur sujet pour en arriver là. Il s'agit d'expliquer pourquoi les statues des dieux opèrent des miracles ou font des prophéties. Athénagore ne nie pas les faits; personne en son temps n'aurait osé le faire. Mais il les explique en disant que ce sont les démons qui interviennent et il s'efforce de le prouver en faisant appel à des analyses psychologiques assez subtiles. Il semble bien que, pour lui, l'action des démons s'exerce beaucoup plus sur les âmes des païens que sur les idoles elles-mêmes. Les démons inspirent aux hommes des images fausses, en rapport avec leurs désirs et leurs passions, ce qui leur fait croire que ces images proviennent des idoles (XXVII). Eux-mêmes se laissent attirer par le parfum des graisses et le sang des victimes; ils tournoient autour des statues et ils n'ont aucun mal à tromper les païens qui sont déjà incapables de contempler la vérité ou d'élever leur esprit vers le créateur.

Cette doctrine est intéressante à plus d'un titre. Comme on l'a fait remarquer[1], elle témoigne de la curiosité intellectuelle d'Athénagore, qui ne se contente pas d'affirmer mais qui se préoccupe d'expliquer et qui pour cela fait appel à toutes les ressources dont il peut disposer. Avec une culture plus étendue que profonde, il mélange des éléments empruntés aux doctrines les plus diverses; ce faisant, il ressemble d'ailleurs à la plupart de ses contemporains. Sa démonologie est en gros celle de son temps; elle a de réelles affinités avec celle de Plutarque. Elle n'en rend pas moins un son profondément chrétien.

III

Manuscrits, éditions, traductions.

1° *Manuscrits.* Le meilleur manuscrit de la *Supplique*, on peut même dire le seul qui soit réellement important, est le codex d'Aréthas, aujourd'hui à la Bibliothèque nationale de Paris où il porte la cote Paris. graec. 451. Ce manuscrit fut copié en 914, pour l'archevêque de Césarée Aréthas, par son secrétaire Baanes; Aréthas le relut ensuite soigneusement et corrigea en plusieurs endroits les lectures de Baanes, mettant les accents et les esprits, rétablissant les séparations exactes des mots, complétant les lacunes, etc. D'autres corrections sont dues à Baanes lui-même; d'autres encore remontent seulement à des lecteurs humanistes du xve ou du xvie siècle. La *Supplique* occupe dans ce manuscrit les f°s 322v-348r; elle est suivie du traité *de la Résurrection* (f°s 348v-367v).

Si important qu'il soit, le manuscrit d'Aréthas est loin d'être bon. A plusieurs reprises, des mots ont été oubliés;

[1] Puech, *op. cit.*, p. 197.

des fautes évidentes n'ont pas été corrigées. Il semble d'ailleurs que, le plns souvent, Baanes ne doit pas être tenu pour responsable. Il a fait ce qu'il a pu et a copié de son mieux un manuscrit déjà défectueux. Les éditeurs ont eu beaucoup à faire pour améliorer, dans la mesure du possible, ses lectures[1].

Les autres manuscrits dérivent tous, directement ou indirectement, du codex d'Aréthas. Aussi peuvent-ils être à peu près négligés.

Dérivent directement du Paris. 451 :

1. Cod. Mutinensis III D 7, composé de deux parties : la première, du XIIe siècle, écrite avec soin, renferme le *Protreptique* et le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, la lettre à Zenas et la *Cohortatio* du Pseudo-Justin, l'*Oratio* de Tatien, l'*Expositio fidei* du Pseudo-Justin; la seconde est un fragment d'un manuscrit du XIe siècle, copié très négligemment; elle contient la fin de l'*Oratio* de Tatien, la *Supplique* et la *Résurrection* d'Athénagore.

2. Cod. Parisinus graec. 174, saec. XI-XII. La *Supplique* y occupe les f°s 153v-171v.

3. Cod. Parisinus graec. 450, copié en 1364. La *Supplique* y figure f°s 433v-461r[2].

Du Mutinensis dérivent six manuscrits, dont le plus important paraît avoir été un *codex Argentoratensis* 9; ce manuscrit a été brûlé le 24 août 1870, lors de l'incendie de la bibliothèque de Strasbourg; il contenait les deux traités d'Athénagore et avait été collationné par E. Cunitz pour l'édition d'Otto pour ce qui regarde notre auteur.

[1] Le manuscrit d'Aréthas a été soigneusement collationné par O. von Gebhardt, *Der Arethascodex Paris. Graec. 451* (*Texte und Untersuchungen*, I, 3; Leipzig, 1883). Cf. A. Harnack, *Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts* (*T. U.*, I, 1, pp. 175-189).

[2] Ce manuscrit est le seul qui renferme les trois ouvrages authentiques de saint Justin, les deux apologies et le Dialogue avec Tryphon.

Il est inutile de signaler les autres manuscrits, qui sont nombreux, puisque nous possédons encore dix copies qui dérivent du Paris. 174, une qui se rattache au Paris. 450 et cinq qui semblent se rattacher à une copie perdue du manuscrit d'Aréthas.

2° *Éditions*. La première édition de la *Supplique* fut publiée à Zurich par C. Gesner en 1557. La même année, la *Supplique* et le traité *de la Résurrection* parurent à Paris, par les soins d'H. Estienne, avec la traduction latine de Gesner. Le traité seul *De la Résurrection* avait déjà été publié par P. Nannius à Louvain, 1541, puis réimprimé à Bâle, 1550.

Il faut citer ensuite les éditions dans lesquelles Athénagore figure à sa place avec les autres apologistes : F. Morel, Paris, 1615, 1636; Cologne, 1686; D. Maran, Paris, 1742 et Venise 1747. L'édition de Dom Maran, qui corrige la traduction de Gesner, améliore le texte et contient des notes nombreuses, a été reproduite par Gallandi, *Bibliotheca veterum Patrum*, et par Migne, P. G., t. VI, col. 887-1024, avec d'importantes notes critiques de J. H. Nolte. Plus récente est l'édition d'Otto dans le *Corpus Apologetarum saeculi secundi*, t. VII, Iena, 1858; on y trouve d'abondants prolégomènes, des notes copieuses, une version latine et des *indices* au nombre de quatre.

Il faut enfin signaler quatre éditions nouvelles : celles d'E. Schwartz, *Athenagorae libellus pro christianis, Oratio de resurrectione mortuorum* (*Texte und Untersuchungen*, IV, 2), Leipzig, 1891; de J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig et Berlin, 1907 (Apologie d'Aristide et Supplique d'Athénagore avec un abondant commentaire et une histoire de l'apologétique dans l'antiquité); de E. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten* (Justin, Tatien et Athénagore), Göttingue, 1915; de P. Ubaldi, *Athenagoras, La supplica per i cristiani, Testo critico e commento*, Turin, 1921.

3° *Traductions*. Les traductions de la *Supplique* sont très nombreuses. On a déjà signalé la version latine de Gesner, revue par Dom Maran et celle d'Otto. Une autre traduction latine, due à Suffridus Petri, a paru à Cologne en 1567.

La première traduction française est due à Gaussart; elle a paru à Paris en 1574 et a été faite d'après la version latine de Suffridus Petri. Une autre traduction est due à Arnold de Ferron. Une troisième est l'œuvre de Goujet, chanoine de Saint-Jacques de l'Hôpital à Paris. Une quatrième a pour auteur le P. Le Renier, Breslau, 1753. Plus récemment, la *Légation* a encore été traduite par M. de Genoude, *Les Pères de l'Église*, Paris, 1837, t. II. Enfin d'importants fragments du même ouvrage figurent en français dans le livre de J. Rivière, *Les apologistes du IIe siècle*, Paris, 1908.

Les ouvrages d'Athénagore ont été traduits en anglais par D. Humphreys, Londres, 1714; la *Légation* a été traduite en italien par Jérôme Faleti, Vérone, 1557; puis, avec le traité *De la résurrection*, par J.-B. Galliccioli, Venise, 1801. Une dernière traduction italienne de la *Légation* est due à P. Ubaldi, Turin, 1921.

Parmi les traductions allemandes, nous nous contenterons de signaler celle de A. Bieringer, *Die Schriften des christ. Philosophen Athenagoras aus Athen*, Kempten, 1875, qui fait partie de la *Bibliothek der Kirchenväter*.

La présente traduction a été faite d'après les éditions de Geffcken et d'Ubaldi, mais je ne me suis pas cru obligé de suivre dans leurs moindres détails les textes de l'un ou de l'autre. Ubaldi revient souvent au texte du manuscrit A, ce en quoi il ne faut pas hésiter à lui donner raison. Ses prédécesseurs, Geffcken et plus encore Schwartz, avaient fait aux hypothèses et aux corrections une place si grande qu'il était devenu nécessaire de réagir. En bien des cas

cependant, le retour au manuscrit est vraiment impossible. Il est nécessaire d'user alors de conjectures et toute traduction se ressent forcément d'une telle manière de faire.

Je me suis efforcé d'autre part de serrer le texte autant que possible. Voici des siècles que l'on discute *de optimo genere interpretandi* et l'on n'a pas encore fini de le faire. Par la force des choses, un traducteur est obligé de choisir entre deux inconvénients : s'il rend littéralement le texte qu'il a sous les yeux, il manque aux lois de l'élégance, sinon de la correction du langage; s'il veut au contraire obéir au génie de sa propre langue maternelle, il risque de trahir la pensée de l'auteur qu'il traduit. De ces deux inconvénients, le premier me semble de beaucoup le moindre. Une traduction n'est pas faite pour séduire un lecteur; elle se propose avant tout de rendre service, en permettant à des travailleurs de suivre les détails de l'original, dans toute la mesure du possible. On m'excusera donc si j'ai cru devoir préférer la fidélité à l'harmonie des phrases.

SUPPLIQUE

AU SUJET DES

CHRÉTIENS

Aux empereurs Marc-Aurèle Antonin et Lucius Aurèle Commode, arméniques, sarmatiques, et ce qui est le plus important, philosophes.

EXORDE

I. Dans la terre qui vous est soumise, grands parmi les rois, chaque peuple a des mœurs et des lois différentes et personne, fût-ce par une loi ou par la crainte d'un châtiment, ne saurait être empêché de chérir les usages traditionnels[1], même s'ils sont ridicules. Le Troyen dit qu'Hector est un dieu et adore Helène en qui il voit Adrastée. Le Lacédémonien honore Agamemnon (comme s'il était) Zeus et Phylonoé, fille de Tyndare, sous le nom d'Enodia[2]

[1] C'est bien là le point capital. Tout usage est permis, voire recommandable, du moment où il peut s'appuyer sur une tradition. Le grand reproche que l'on adresse aux chrétiens est de ne pas avoir d'ancêtres, de ne pas adorer les dieux paternels. Ceux-ci répondront qu'en réalité leur religion est la plus ancienne de toutes, puisqu'elle a hérité des traditions juives.

[2] De telles énumérations sont traditionnelles. Cf. Cicéron, *De natura deorum*, III, 15, 39 : « Nec vero vulgi atque imperitorum inscitiam despicere possum, cum ea considero, quae dicuntur a Stoicis : sunt enim illa imperitorum : piscem Syri venerantur, omne fere genus bestiarum Aegyptii consecraverunt; iamvero in Graecia multos habent ex hominibus deos, Alabandum Alabandi, Tenedii

L'Athénien sacrifie à Erechtée Poseidon; il[1] célèbre des initiations et des mystères à Agraulos et à Pandrosos qui, d'après lui, ont commis une impiété en ouvrant le coffre. En un mot, suivant les nations et les peuples, les hommes célèbrent les sacrifices et les mystères qu'ils veulent. Les Égyptiens tiennent pour des dieux les chats, les crocodiles, les serpents, les aspics et les chiens.[2] Et à tous ces cultes, vous accordez la liberté, vous et les lois, car vous regardez comme impie et sacrilège de ne pas croire en une divinité, comme nécessaire de laisser chacun adorer les dieux qu'il veut, afin qu'on évite l'injustice par la

Tennem, Leucotheam quae fuit Ino et eius Palaemonem filium, cuncta Graecia, Herculem, Aesculapium, Tyndaridas... » LUCIEN, *Jupp. tragic.*, 42; *Deorum concil.*, 12. De même, dans l'apologétique juive et dans l'apologétique chrétienne : JUSTIN, *1 Apol.*, 24; TERTULLIEN, *Apolog.*, XXIV, 5 ss. : « Colat alius deum, alius Jovem, ... alius, si hoc putatis, nubes numeret orans, alius lacunaria, alius suam animam deo suo voveat, alius hirci... Atque adeo et Aegyptiis permissa est tam vanae superstitionis potestas avibus et bestiis consecrandis, et capite damnandis, qui aliquem huiusmodi deum occiderint. Unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est, ut Syriae Atargatis, ut Arabiae Dusares, ut Noricis Belenus, ut Africae Caelestis, ut Mauritaniae reguli sui... Sed nos soli arcemur a religionis proprietate! »

Le texte d'Athénagore semble corrompu. Enodia est une épithète d'Hécate, et nous adoptons ici la lecture proposée par Schwartz, plutôt que celle de Geffcken *Ἄρτεμιν ὀρθίαν*.. La leçon *καὶ Τέννην ὁ Τενέδιος* (cf. CICÉRON, *Verr.*, II, 1, 19; *De nat. deor.*, III, 15, 35) serait plus simple et même plus satisfaisante, si elle ne brisait pas l'enchaînement naturel des idées. Hélène fait penser à Lacédémone et les Lacédémoniens rappellent les Athéniens. Avouons cependant qu'il y a souvent des associations inattendues.

[1] Le texte insère ici un nouveau sujet *Ἀθηναῖοι*; et ce même mot est encore répété immédiatement avant le verbe *ἄγουσιν*. Il doit être supprimé au moins une fois. Schwartz multiplie les corrections dans ce passage qui est en effet altéré. Le mieux est de se rapprocher autant que possible de la tradition manuscrite.

[2] La mythologie égyptienne avec le culte des animaux qu'elle comporte fait spécialement l'objet des railleries des apologistes. Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.*, II, 39; ARISTIDE, *Apol.*, 12; *Acta Apoll.*, 21, et encore CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catech.*, VI, 10.

crainte du divin[1]. (Chez nous au contraire, bien que vous-mêmes ne soyez pas, comme la plupart des hommes, offensés en l'entendant, notre nom est objet de haine. Mais les noms ne méritent pas la haine : c'est l'injustice qui mérite peine et châtiment[2]).

C'est pourquoi, admirant votre douceur, votre mansuétude, l'esprit de paix et de charité que vous apportez en tout, les individus sont régis par des lois égales; les cités, selon leur dignité, participent à des honneurs égaux; l'univers entier jouit, grâce à votre sagesse, d'une paix profonde[3].

Mais nous, qu'on appelle chrétiens[4], vous ne prenez aucun soin de nous; et bien que nous ne commettions pas d'injustice, mais que nous nous conduisions de la manière la plus pieuse et la plus juste, comme la suite le montrera, tant à l'égard de la divinité qu'à l'égard de votre empire, vous permettez qu'on nous poursuive, qu'on nous enlève, qu'on nous chasse; que la plupart nous combattent à cause de notre nom seul. Nous osons pourtant vous manifester ce qui nous concerne : notre discours vous prouvera que nous souffrons injustement, contre toute loi et

[1] Chacun peut adorer ses dieux nationaux. L'essentiel est d'avoir une religion et de garder la tradition des ancêtres et du pays. Seul l'athéisme est rigoureusement condamné, en la personne de son principal représentant Diagoras.

[2] Cette phrase est rejetée à bon droit par Schwartz, Geffcken, Ubaldi, qui jugent prématurée l'affirmation qu'elle apporte. Il n'a pas encore été question des chrétiens. Avant de prendre leur défense, il faut les définir et préciser les griefs qu'on nourrit contre eux.

[3] Cette indication permet de fixer la date de la *Supplique*. Cf. *Introduction*, p. 12.

[4] Athénagore ne se croit pas obligé d'expliquer l'origine et la signification du nom de chrétiens, comme le fait encore Justin. Tout le monde connaît désormais ce nom et sait à qui il s'applique.

contre toute raison; et nous vous demandons d'examiner en notre faveur le moyen de n'être plus les victimes des délateurs.

Car ce n'est pas à nos richesses que font tort nos persécuteurs, ni à notre condition de libres citoyens qu'ils portent atteinte, ni à des biens de moindre importance qu'ils nuisent. Tout cela, nous le méprisons, quoique pour la plupart des hommes cela paraisse important, car nous avons appris non seulement à ne pas rendre à celui qui nous frappe et à ne pas poursuivre en justice ceux qui nous pillent et nous dépouillent, mais à présenter à l'un, même s'il nous a outrageusement frappés sur une joue, l'autre joue à souffleter; à donner aux autres notre tunique, s'ils ont enlevé notre manteau[1]. C'est à nos corps et à nos âmes qu'ils s'attaquent, quand nous avons renoncé à nos richesses, en répandant contre nous une multitude d'accusations, dont le soupçon même ne nous offense pas, mais qui sont le propre des bavards et des gens de leur espèce.

II. Que si l'on peut nous convaincre d'une injustice, petite ou grande, nous ne refusons pas d'être punis, mais nous acceptons de subir le châtiment, quelque cruel et impitoyable qu'il soit. Si par contre l'accusation ne va pas plus loin que le nom — du moins

[1] L'apologiste rappelle ici l'enseignement donné par le Sauveur dans le discours sur la montagne, MATTH., V. 40; Lc, VI, 49; mais il ajoute un trait emprunté à SAINT PAUL, 1 *Cor.*, VI, 2, à savoir l'interdiction de poursuivre en justice les agresseurs même injustes. Il ne cite pas exactement les textes et n'en donne pas la référence. Les empereurs ne seraient pas intéressés d'apprendre que ces belles leçons sont contenues dans un livre regardé comme sacré.

jusqu'au jour présent, tous les faux bruits qu'ils répandent sur nous sont les cancans communs et invérifiables des hommes et pas un seul chrétien n'a été convaincu d'injustice[1] — il vous appartient maintenant, à vous les plus grands, les (plus[2]) humains, les plus instruits des empereurs, de nous débarrasser par une loi de la calomnie, afin que, de même que le monde entier prend sa part de vos bienfaits, les individus tout comme les cités, nous aussi nous rendions grâces en vous glorifiant de n'être plus calomniés[3].

Il ne convient pas en effet à votre justice que les autres, lorsqu'ils sont accusés d'un crime, ne soient pas punis avant d'avoir été convaincus, mais que pour nous seuls le nom ait une plus grande force que les preuves juridiques et que nos juges ne se demandent pas si l'accusé est coupable, mais qu'ils se déchaînent contre le nom comme s'il était un crime[4]. En lui-même et pour lui-même, un nom n'est

[1] Il y a là une fière revendication, qui est encore exprimée par TERTULLIEN, *Apolog.*, XLV, par MINUCIUS FELIX, *Octav.*, XXXV, 6 et par d'autres. On oserait difficilement la prendre à la lettre. Mais si quelques chrétiens se sont rendus coupables de crimes de droit commun, ils sont par là même indignes de porter le nom de chrétiens.

[2] Les manuscrits portent ici φιλανθρώπων. Depuis Estienne, les éditeurs rétablissent le superlatif, pour maintenir le parallélisme entre les adjectifs.

[3] TERTULLIEN, *Apolog.*, XXXVII, menace les empereurs d'une séparation, impossible d'ailleurs, entre les chrétiens qui se retireraient au désert et les païens. Athénagore ne désire rien tant que vivre en paix avec le pouvoir. Il se contente de demander une loi contre la calomnie. On mesure la distance qu'il y a entre les deux attitudes. Celle d'Athénagore est incomparablement plus loyaliste; elle est fondée sur l'hypothèse d'un accommodement possible entre l'Église et l'Empire.

[4] Cf. JUSTIN, *I Apol.*, IV, 1 : « Un nom n'est ni bon ni mauvais : ce sont les actions qui s'y attachent qu'il faut juger. A ne considérer

ni bon ni mauvais : c'est par les actes bons ou mauvais qui leur sont attribués que les noms sont bons ou méprisables. Vous savez tout cela mieux que personne, puisque vous êtes versés dans la philosophie et pourvus de toute instruction.

C'est pourquoi, ceux qui sont jugés devant vous, même s'ils sont accusés des plus grands crimes, prennent confiance (et)[1], sachant que vous examinez leur vie sans vous attacher aux noms, s'ils sont vides, ni aux motifs apportés par les accusateurs, s'ils sont faux, ils reçoivent de la même manière la sentence qui condamne et celle qui absout. Par suite, nous réclamons nous aussi le même traitement que tous les autres : ne pas être haïs et châtiés parce que nous portons le nom de chrétiens — pour nous, qu'est-ce que le nom importe à la méchanceté? — mais être jugés sur ce pour quoi nous sommes traduits en justice et alors, ou bien être acquittés si nous écartons les accusations, ou bien être condamnés si nous sommes convaincus de méchanceté, non pas à cause du nom, — car il n'y a pas de chrétien qui soit méchant, à moins qu'il simule la doctrine, — mais à cause du crime.

C'est de la sorte que sont aussi jugés les philosophes,

que ce nom qui nous accuse, nous sommes les plus vertueux des hommes. Nous ne pensons pas qu'il soit juste de prétendre être absous sur notre nom seul, si nous sommes convaincus de crimes; mais aussi, s'il est prouvé que notre genre de vie n'est pas plus coupable que notre nom, votre devoir est de faire tous vos efforts pour ne pas être répréhensibles en justice en punissant injustement des innocents ».

[1] La conjonction καὶ est ici à peu près nécessaire. Elle a été ajoutée par Estienne, dont la leçon a été adoptée par Geffcken et Ubaldi.

nous le voyons. Nul d'entre eux, avant de passer en justice, n'est regardé par le juge comme bon ou mauvais à cause de sa science ou de son art; mais s'il paraît être injuste, il est châtié, sans faire endosser aucune accusation à la philosophie; — car celui-là est méchant qui ne philosophe pas comme c'est la loi, et la science n'en est pas responsable; — s'il se libère des accusations, il est absous[1]. Qu'il en soit de même aussi pour nous : qu'on examine la vie de ceux qui sont mis en jugement et qu'on laisse le nom dégagé de tout grief.

Il est nécessaire, au moment où je commence à prendre la défense de notre doctrine, de vous demander, très grands empereurs, de nous écouter avec équité et de ne pas vous laisser occuper ou entraîner par les bruits courants et déraisonnables, mais de tourner votre amour de la science et de la vérité vers la doctrine qui nous concerne[2]. Ainsi, vous ne pécherez pas par ignorance, et nous, une fois délivrés des racontars injustifiés de la multitude, nous cesserons d'être combattus[3].

[1] JUSTIN, *1 Apol.*, IV, 8, 9, rapproche également l'attitude qu'on a envers les philosophes de celle qu'on doit prendre à l'égard des chrétiens. Mais son raisonnement n'a pas la rigueur de celui d'Athénagore. Ce dernier va beaucoup plus loin, car il semble demander que l'État se désintéresse aussi complètement de la question religieuse que de la question philosophique, ce qui est proprement le principe de la liberté de conscience. Une telle attitude était impossible à la fin du IIe siècle.

[2] Cf. PLATON, *Laches*, p. 184 e : « Sans doute la valeur d'un jugement dépend plus de la science que du nombre des juges ».

[3] Un peu plus haut, vers la fin du chap. I, l'apologiste demandait aux empereurs qu'ils empêchent les chrétiens d'être égorgés par les délateurs. Le mot était très fort. Ici, il préfère une expression adoucie et sans doute plus exacte : il suffit que les chrétiens cessent d'être combattus.

DIVISION DE LA SUPPLIQUE

III. On lance contre nous trois griefs : l'athéisme, les repas de Thyeste, les incestes à la manière d'Œdipe[1]. Si cela est vrai, n'épargnez aucune classe, punissez jusqu'au bout ces crimes, mettez-nous à mort avec nos femmes et nos enfants, détruisez-nous jusqu'à la racine, s'il y a du moins un homme pour vivre à la manière des bêtes. Et encore, même les bêtes ne s'attaquent pas à leurs congénères; elles s'accouplent selon la loi de la nature et seulement au temps de la procréation, non pour la licence; elles reconnaissent même ceux qui leur viennent en aide[2]. S'il se trouve donc un homme plus sauvage que les bêtes, quelle peine subira-t-il pour de tels crimes, qui paraisse être un châtiment proportionné?

Par contre, s'il n'y a là que des racontars et de vaines calomnies — naturellement le mal est opposé à la vertu et la loi divine[3] fait que les contraires se

[1] Athénagore expose clairement le plan qu'il entend suivre, ou du moins les accusations qu'il se propose de réfuter. Ce sont les accusations classiques. Cf. JUSTIN, *1 Apol.*, XXVI, 7; *2 Apol.*, XII, 2. La lettre de l'Église de Lyon et Vienne emploie, pour parler des griefs de canninbalisme et d'inceste, les mêmes expressions, EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, 1, 14. Cf. TERTULLIEN, *Apolog.*, VII, 1 : « Dicimur sceleratissimi de sacramento infanticidii et pabulo inde et post convivium incesto, quod eversores luminum canes, lenones scilicet tenebrarum, in libidinum impiarum verecundiam procurent ». MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, IX, XXVIII, XXX. On rencontre encore les mêmes griefs dans l'ouvrage réfuté par MACARIUS MAGNÈS, III, 15; il est probable que cet ouvrage doit à Porphyre le meilleur de sa documentation.

[2] C'était là un lieu commun de la prédication cynico-stoïcienne. Cf. SÉNÈQUE, *De ira*, II, 8; DION, *Orat.*, XL, 21; XLVIII, 15; etc.

[3] La loi divine et la nature donnent des enseignements semblables : CICÉRON, *De nat. deor.*, I, 36. Parmi ces enseignements se trouve l'opposition des contraires : ÉPICTÈTE, *Dissert.*, I, 12, 16; SÉNÈQUE, *Epist.*, 122, 5.

font la guerre les uns aux autres, vous êtes d'ailleurs témoins que nous ne sommes coupables d'aucun de ces crimes —, vous ordonnerez non pas de confesser (notre nom)[1], mais de faire devant vous une enquête sur notre vie, nos opinions, notre zèle et notre obéissance envers vous, votre maison, votre empire; et en agissant ainsi, vous ne nous concéderez rien de plus qu'à nos persécuteurs. Car nous les vaincrons en donnant sans hésiter même nos vies pour la vérité[2].

L'UNITÉ DE DIEU : PREUVE PHILOSOPHIQUE PAR LE TÉMOIGNAGE

IV. Que nous ne soyons pas des athées — je répondrai à chacun des griefs qu'on nous fait —, j'ai peur qu'il ne soit risible de réfuter ceux qui affirment que nous le sommes. Les Athéniens en effet reprochaient à bon droit l'athéisme à Diagoras qui, non content d'exposer publiquement la doctrine d'Orphée, dévoilait encore les mystères d'Éleusis et ceux des Kabires et qui mettait en morceaux la statue d'Héraklès afin de faire cuire ses raves, avouant

[1] Le texte de ce passage est mal assuré. Nous adoptons dans la traduction les corrections proposées par SCHWARTZ (addition de ἡμᾶς après ἀδικεῖν) et par LINDNER (lecture ὁμολογεῖν au lieu de ὁμονοεῖν du ms A). Le sens obtenu s'accorde avec celui des passages parallèles d'autres apologistes : JUSTIN, *1 Apol.*, IV, 6; MINUCIUS FELIX, *Octav.*, XXVIII, 3-4; TERTULLIEN, *Apolog.*, II, 10; VII, 2.

[2] Cf. JUSTIN, *1 Apol.*, LVII, 2 : « La mort ne nous fait pas peur; tout le monde sait qu'il faut mourir et dans ce monde il n'y a rien de nouveau ». TERTULLIEN, *Ad Scap.*, I. Les païens sont plutôt portés à reprocher aux chrétiens leur courage en face de la mort, ils y voient volontiers, comme MARC-AURÈLE, *Pensées*, XI, 3, une affectation théâtrale, ou comme ÉPICTÈTE, *Dissert.*, IV, 7, 6, une sorte de folie. Cf. MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, VIII, 5.

ainsi sans détour qu'il n'y avait absolument pas de Dieu[1]. Mais nous qui distinguons Dieu de la matière, qui montrons qu'autre chose est la matière, autre chose est Dieu et qu'entre les deux il y a beaucoup de différence — car le divin est incréé[2], éternel, visible

[1] Diagoras a été pour toute l'antiquité le type de l'athée. Son histoire est d'ailleurs mal connue et la légende a peu à peu ajouté de nouveaux traits à ceux dont il était déjà le héros. ARISTOPHANE, *Aves*, 1071; *Ranae*, 320, sait seulement qu'il s'était moqué des mystères d'Éleusis. CICÉRON, *De nat. deor.*, III, 37, 89, est beaucoup mieux renseigné : « At Diagoras, cum Samothraciam venisset, Atheos ille qui dicitur, atque ei quidam amicus : Tu, qui deos putas humana negligere, nonne animadvertis, ex tot tabulis pictis, quam multi votis vim tempestatis effugerint, in portumque salvi pervenerint? Ita fit, inquit; illi enim nusquam picti sunt, qui naufragia fecerunt, in marique perierunt ». L'apologétique païenne, autant que la juive et la chrétienne, a parlé de lui. Cf. PSEUDO-PLUTARQUE, *Placita*, I, 7, 1; CICÉRON, *De nat. deor.*, I, 1, 2; 23, 63; SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. mathem.*, IX, 51, 53; ÉLIEN, *De nat. an.*, VI, 40; JOSÈPHE, *Contr. Ap.*, II, 266; TATIEN, *Orat.*, 27; CLÉMENT, *Protr.*, II, 24; MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, VIII, 2; LACTANCE, *Div. Inst.*, I, 2; ÉPIPHANE, *Ancor.*, 103.

Sur le reproche d'athéisme adressé aux chrétiens, cf. A. HARNACK, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*, (*Texte und Untersuchungen*, N. F., XIII, 4).

[2] Le ms A porte ici ἀγέννητος et c'est la lecture qu'il présente habituellement. La plupart des éditeurs corrigent en ἀγένητος, à tort semble-t-il, car la leçon ἀγέννητος est beaucoup mieux attestée non seulement pour Athénagore mais pour les autres apologistes et pour saint Irénée. Le principe qui a trop souvent inspiré des corrections arbitraires est la disctinction sémantique formulée par saint Jean Damascène : ἀγένητος signifie non-produit, ἀγέννητος non-engendré. Mais cette distinction était à peu près inconnue des anciens, qui emploient indifféremment l'un ou l'autre terme. Le problème qu'ils se posent est avant tout celui de l'être et du devenir. Pour les platoniciens, le monde sensible appartient au devenir, il est γενητός; Dieu est ἀγένητος; quelques-uns d'entre eux prêtent le même attribut à l'âme. Pour les stoïciens au contraire, le monde sensible est ἀγένητος. Chez les auteurs chrétiens du IIe siècle, la même discussion se poursuit, mais d'un point de vue différent, car la catégorie du devenir est aussi celle du créé : Dieu seul est incréé, tandis que la matière devient; elle est corruptible, donc aussi produite. Cf. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, pp. 634-647.

La liste des attributs de Dieu est tout à fait classique. L'idée que Dieu est connu par l'esprit et le raisonnement est stoïcienne : *De mundo*, 6; ONATAS, ap. STOBÉE, *Ecl.*, I; SÉNÈQUE, *Nat. quaest.*, VII, 30.

uniquement à l'esprit et à la raison, tandis que la matière est créée et corruptible —, n'est-il pas absurde de nous attribuer le nom de l'athéisme?

Si nous avions des idoles semblables à celles de Diagoras, alors que nous possédons tant de raisons pour vénérer Dieu, l'ordre, l'harmonie totale, la grandeur, la couleur, la figure, la disposition du monde[1], c'est à bon droit qu'on nous ferait la réputation de ne pas adorer Dieu et qu'on aurait motif de nous persécuter. Mais, puisque notre doctrine professe un seul Dieu, créateur de cet univers, lui sans devenir, puisque ce n'est pas ce qui est qui devient mais ce qui n'est pas, — et toutes choses ayant été faites par lui, par le moyen du Verbe[2] qui vient de lui —, c'est sans raison que nous souffrons à la fois d'être mal nommés et d'être persécutés.

V. Les poètes et les philosophes n'ont pas été tenus pour athées parce qu'ils ont réfléchi sur Dieu[3]. Euripide[4] exprime son embarras au sujet de ceux que

[1] Athénagore esquisse ici l'argument de l'ordre du monde; il y reviendra plus loin. Preuve classique dans le stoïcisme, et maintes fois développée par les apologistes : MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XVII; THÉOPHILE, *Ad Autol.*, I, 6; TERTULLIEN, *Apolog.*, XVII; LACTANCE, *Div. Inst.*, I, 2, etc.

[2] Première mention du Verbe. Les formules d'Athénagore sont d'origine scripturaire : *Jo.* I, 14; I, 3.

[3] Les chrétiens ne sont pas les seuls à réfléchir sur Dieu et à repousser les doctrines de la religion populaire. Poètes et philosophes les ont précédés dans cette voie, sans que personne y trouve à redire. Cf. JUSTIN, *I Apol.*, XX, citant la Sibylle et Hystaspe, les stoïciens, Platon, Ménandre; MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XIX; CLÉMENT, *Protr.*, VII. Plusieurs des textes invoqués par les apologistes sont d'ailleurs apocryphes.

[4] EURIPIDE, fr. 900 Nauck[2]. Ce passage n'est connu que par

l'opinion commune appelle faussement des dieux :

Zeus, du moins s'il existe au ciel,
ne doit pas le rendre malheureux.

Mais lorsqu'il donne son opinion sur celui qui est intelligible par la science, il dit :

Vois-tu l'éther infini en hauteur
qui entoure la terre dans ses bras humides?
Pense que celui-là est Zeus, regarde-le comme
[dieu[1].

Des premiers, il n'a vu ni que les essences auxquelles peut s'appliquer le nom étaient réellement existantes :

Car Zeus,
qui que soit Zeus, je ne le connais qu'en paroles[2],

ni que les noms étaient dits conformément aux réalités substantielles, car ce dont l'essence n'est pas subsistante, qu'est-ce de plus qu'un nom? Le second au contraire, il l'a vu par ses œuvres; il a compris que les phénomènes rendaient visibles les choses invisibles[3]... Par suite, celui dont ils sont les œuvres, par l'esprit de qui ils sont conduits, il a compris que c'était Dieu. Sophocle est aussi d'accord avec lui :

Athénagore. Le texte du premier vers est incomplet; on peut le compléter en ajoutant *κρατῶν*. Nauck préfère lire au début : *ὤφειλε δῆθεν εἴπερ*.

[1] EURIPIDE, fr. 941 Nauck. Cité également par CICÉRON, *De nat. deor*,. II, 25, 65. Cf. LUCIEN, *Jup. trag.*, 41.

[2] EURIPIDE, fr. 480 Nauck. Cf. LUCIEN, *loc. cit.* Il est probable qu'Athénagore et Lucien ont emprunté ces deux fragments à une même source.

[3] Texte corrompu; les essais de restitution, nombreux, sont loin d'être satisfaisants. Il est plus prudent de renoncer à traduire.

Unique en vérité, unique est Dieu
qui a fait le ciel et la vaste terre[1];

et il enseigne, relativement à la nature (de Dieu)[2] qui remplit l'univers de sa beauté, qu'il faut que Dieu soit et qu'il faut qu'il soit un.

VI. Philolaos[3] lui aussi, en disant que toutes choses ont été enfermées par Dieu comme dans une prison, montre qu'il est unique et qu'il est supérieur à la matière.

Lysis et Opsimus[4] définissent Dieu l'un le nombre ineffable, l'autre l'excédent du plus grand des nombres sur le nombre le plus voisin. Si, comme le disent les Pythagoriciens, dix est le plus grand des nombres, parce qu'il est le tetrachtys[5] et qu'il enveloppe toutes les proportions arithmétiques et harmo-

[1] SOPHOCLE, fr. 1025 Nauck. Le fragment est inauthentique; cité cependant par PSEUDO-JUSTIN, *Cohort.*, 18; *De monarch.*, 2; CLÉMENT, *Protr.*, VII, 74; *Strom.*, V, 14, 113; THÉODORET, *Graec. aff. cur.*, VII, 46. Clément le cite plus complètement d'après Hécatée d'Abdère, ce qui n'est pas pour nous amener à faire confiance.

[2] Le texte est obscur. Ubaldi propose d'effacer les mots *τοῦ θεοῦ* que Schwartz remplace par *τοῦ οὐρανοῦ*. Geffcken conserve la leçon du ms, mais suppose qu'un mot est tombé après *ἑκάτερα*, quelque chose comme *ὁρῶν*.

[3] Philosophe pythagoricien, disciple d'Archytas de Tarente, contemporain de Socrate, souvent cité par Platon. On ne possède de lui que peu de fragments authentiques et il y a des chances pour que celui qui est cité ici ne le soit pas, car il semble refléter des idées stoïciennes, comme un autre fragment cité par PHILON, *De opif. mundi*, I, 24. Il a été longtemps à la mode de faire appel au témoignage vrai ou supposé des pythagoriciens.

[4] Philosophes pythagoriciens. Le premier, originaire de Tarente, fut le maître d'Épaminondas. Le second, né à Rhégium, est beaucoup plus rarement cité par les anciens.

[5] Le tétrarchtys est donné par la somme 1+2+3+4, qui est égale à 10. Ce nombre enveloppe toutes les proportions, ainsi que l'explique SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. mathem.*, VII, 94.

niques, celui qui en est le plus voisin est le neuf; donc Dieu est monade, c'est-à-dire un : car le plus grand des nombres surpasse son proche voisin de un[1]...

Platon et Aristote[2], je n'exposerai pas à fond ce qu'ils ont dit sur Dieu, et je n'ai pas à démontrer les opinions des philosophes d'une manière scrupuleuse. Je sais en effet qu'autant vous dépassez tous les hommes par l'intelligence et par la puissance de l'empire, autant vous l'emportez sur tous par la connaissance exacte de toutes les disciplines et que vous vous comportez par rapport à chacune des parties de l'enseignement comme ne le font même pas ceux qui s'en sont réservé un seul fragment. Mais, puisqu'il est impossible de montrer, sans citer des noms, que nous ne sommes pas les seuls à enfermer Dieu dans la monade, je me suis adressé aux florilèges[3].

Platon dit donc : « Découvrir l'auteur et le père de cet univers, c'est un grand exploit et quand on l'a découvert, il est impossible de le divulguer à tous[4] ». Il pense, en parlant ainsi, qu'unique est le

[1] Texte altéré. La traduction littérale serait : « Unitate enim maximus numerus eum superat qui proxime minor est ipso ».

[2] A peine commencée, la phrase s'interrompt par une remarque de l'apologiste; elle reprendra plus loin par une citation de Platon.

[3] « Par un sentiment honorable, Athénagore s'excuse de n'exposer toutes ces théories que rapidement et incomplètement; l'expression qu'il emploie, *ἐπὶ τὰς δόξας ἐτραπόμην*, est aussi l'aveu ingénu qu'il ne cite pas de première main. Les deux textes de Platon qu'il met en avant sont de ceux qui se retrouvent un peu partout; s'il n'en apporte pas d'autres, ... c'est vraisemblablement qu'il ne prévoit pas qu'on conteste beaucoup à la doctrine platonicienne le caractère d'un théisme... ». A. PUECH, *Les apologistes grecs*, p. 179.

[4] TIMÉE, p. 28 c. Cité couramment dans la littérature apologétique : JUSTIN, *2 Apol.*, X, 6; CLÉMENT, *Protr.*, VI, 68, 1; *Cohort.*, XXXVIII; EUSÈBE, *Theoph.*, p. 226, Gressmann; TERTULLIEN, *Apolog.*, XLVI, 9; MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XIX, 24; LACTANCE, *Div. Inst.*, I, 8, 1.

Dieu incréé et éternel. S'il en connaît d'autres, comme le soleil, la lune, les étoiles, il les connaît comme créés. « Dieux, fils des dieux, dont je suis l'auteur et des œuvres de qui je suis le père, ces œuvres sont indissolubles tant que je ne voudrai pas les dissoudre. Car tout composé est corruptible[1] ». Par suite, si Platon n'est pas un athée en pensant que le démiurge de l'univers est unique, Dieu incréé, nous ne sommes pas non plus des athées en reconnaissant et en affirmant que celui-là est Dieu par la parole de qui l'univers a été fait et par l'esprit de qui l'univers est contenu.

Aristote et ses disciples, introduisant un être analogue à un vivant composé, disent que Dieu est constitué par une âme et par un corps[2]. Ils pensent que son corps est l'éther et les astres errants et la sphère des étoiles fixes, tout cela étant mû d'un mouvement circulaire; que son âme est la raison préposée au mouvement du corps, étant elle-même immobile et la cause de ce mouvement.

Quant aux stoïciens, bien qu'ils multiplient nominalement le divin par les appellations qu'ils lui

[1] *Timée*, p. 41 a. CLÉMENT, *Strom.*, V, 14, 102; ORIGÈNE, *C. Cels.*, VI, 10; *Cohort.*, XX; EUSÈBE, *Praep. ev.*, XI, 32, 4; *Theoph.*, p. 99; AUGUSTIN, *De civ. Dei*, XIII, 16. Allusions dans JUSTIN, *Dialog.*, V, 11; MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XXXIV, 4.

[2] L'apologiste pourrait ici se référer à *Metaph.*, XI, 7, 8; mais sa formule semble exclure toute citation directe. Cf. Ps. PLUTARQUE, *De placitis phil.*, I, 7, 16; EUSÈBE, *Praep. ev.*, XIV, 16, 8. En réalité ce n'est pas la doctrine d'Aristote qui est ici exposée mais celle du *De mundo*; cf. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, pp. 232-233.

donnent selon les changements de la matière à travers laquelle, disent-ils, pénètre l'Esprit de Dieu, en réalité, ils pensent que Dieu est unique. Si en effet Dieu est le feu artisan, avançant sur une route dans la genèse du monde, embrassant toutes les raisons séminales selon lesquelles toutes choses se produisent conformément à la destinée, tandis que son esprit se répand à travers le monde entier, Dieu est unique pour eux[1]. On l'appelle Zeus à cause du bouillonnement de la matière; Hera à cause de l'air[2] et ainsi de suite, selon les diverses parties de la matière à travers laquelle il circule.

VII. Lors donc que tous, quand ils arrivent à traiter des principes des choses, sont complètement d'accord, même s'ils ne le veulent pas, pour dire qu'unique est le divin, et lorsque nous affirmons que celui qui a ordonné tout cet univers est Dieu, quelle est la raison pour laquelle les uns peuvent en toute sécurité dire et écrire sur le divin ce qu'ils veulent, tandis qu'il y a une loi contre nous[3] qui avons le moyen d'établir par des signes et des arguments véritables

[1] Cf. Ps. PLUTARQUE, *De plac. phil.*, I, 7, 17; CICÉRON, *De nat. deor.*, II, 22, 57; DIOGÈNE LAERCE, VII, 156.

[2] Étymologies fantaisistes : *Ζεύς* viendrait ainsi de *ζέω*; *Ἥρα* de *ἀήρ* par permutation des lettres. Mais elles étaient courantes.

[3] On s'est demandé quelle était cette loi. Athénagore semble bien parler d'une loi générale, valable pour tout l'empire, en vertu de laquelle les chrétiens n'ont pas le droit d'exister. TERTULLIEN s'y référerait dans l'*Apologétique* et l'on devrait en faire remonter l'origine à Néron. Cf. BATIFFOL, *L'Église naissante*, pp. 21-34. Dans la pratique, la loi de Néron a été appliquée de manières très différentes selon les circonstances; mais elle est restée, jusqu'à la conversion de Constantin, à la base de toutes les mesures prises contre l'Église.

ce que nous pensons et ce que nous croyons à juste titre, à savoir, qu'il n'y a qu'un seul Dieu?

Les poètes et les philosophes, ici comme ailleurs, ont procédé d'une manière conjecturale[1]; ils ont été poussés chacun par sa propre âme, selon la sympathie du souffle de Dieu, à chercher s'il était possible de trouver et de comprendre la vérité[2] et ils ont réussi à concevoir, non à trouver l'être, car ils n'ont pas daigné apprendre de Dieu ce qui concerne Dieu, mais chacun a appris de soi-même. C'est pourquoi chacun a émis une opinion différente sur Dieu, sur la matière, sur les formes et sur le monde.

Pour nous, au contraire, nous avons comme témoins de ce que nous pensons et de ce que nous croyons des prophètes qui ont parlé par l'esprit divin et de Dieu et des choses divines. Diriez-vous, vous aussi, qui dépassez les autres par votre sagesse et votre piété à l'égard de ce qui est vraiment divin, qu'il est déraisonnable de cesser de croire à l'Esprit de Dieu qui met en mouvement les bouches des prophètes comme des instruments et de s'attacher à des opinions humaines?

[1] Les chrétiens donnent de l'existence de Dieu une démonstration qui s'impose à la raison autant qu'à la foi; ils apportent des arguments et s'appuient sur des oracles divins. Les auteurs païens au contraire ne fournissent que des conjectures. Cf. CLÉMENT, *Strom.*, II, 22.

[2] Il peut s'agir ici du désir naturel qui pousse l'homme vers le divin. Cf. LACTANCE, *Div. Inst.*, I, 1 : « Naturam hominis Deus veri adipiscendi cupientissimam fecit », mais aussi de la parenté qui existe entre Dieu et l'homme; cf. JUSTIN, *2 Apol.*, XIII, 3 : « *Ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπρεσματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγξατο* ». La pensée de Justin est d'ailleurs plus précise et va plus loin que celle d'Athénagore.

PREUVE RATIONNELLE DE L'UNITÉ DE DIEU

VIII. Et maintenant, que, dès le commencement, Dieu, le créateur de cet univers, est unique, considérez-le de manière à posséder aussi la raison de notre foi.

Si, dès le commencement, il y avait deux dieux ou un plus grand nombre, ou bien ces dieux étaient dans un seul et même (être), ou bien chacun d'eux avait son être propre. Or ils ne pouvaient pas être dans un seul et même être. Car, s'ils étaient des dieux, ils n'étaient pas semblables, mais parce qu'ils étaient incréés, ils étaient différents[1]. Les choses créées en effet sont semblables à leurs modèles (incréés); les choses incréées sont différentes, puisqu'elles ne sont faites ni par quelqu'un ni pour quelqu'un. Si donc, comme la main, l'œil, le pied sont des parties constitutives[2] relativement à un seul corps, (ces dieux) sont des parties constitutives de l'un d'entre eux, Dieu est unique. Socrate[3], en tant que créé et corruptible, est vraiment composé et divisible en parties. Mais Dieu est incréé, impassible, indivisible; par suite, il n'est pas composé de parties.

[1] Ce passage n'est pas très clair. Le correcteur du ms A, après ἀγένητοι, ajoute τε καὶ γενητοί. Cette addition est malheureuse parce que tout le raisonnement porte sur le caractère inné des dieux. GEFFCKEN, p. 177, explique : « Wenn sie Götter sind, so sind sie nicht gleich, sondern als ein Wesen ungleich ». On peut encore se demander s'il s'agit ici de la place qu'occuperaient les dieux, comme le pensent Maran, Otto, Geffcken, ou de leur être même, ainsi que le croit Ubaldi, La seconde interprétation est plus probable : Athénagore ne vise pas ici le caractère corporel ou incorporel de Dieu; il veut montrer son unicité et il n'a pas à discuter sur le lieu de sa résidence.

[2] Le ms A porte *συμπληροῦντες*. Nous adoptons la correction proposée par Schwartz : *συμπληρωτικά*. Cf. CLÉMENT, *Strom.*, II, 17.

[3] Le nom de Socrate est couramment employé dans l'argumentation dialectique pour désigner un homme en général. Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Hyp.*, III, 110; *Adv. mathem.*, VII, 178; DIOGÈNE LAERCE, VII, 1, 42.

Si, au contraire, chacun des dieux existe dans son être propre, puisque celui qui a fait le monde est plus élevé que les choses créées, supérieur à ce qu'il a fait et ordonné, où réside un autre Dieu, ou bien tous les autres? Si, en effet, le monde constitué en forme de sphère a pour limites les cercles du ciel et si le créateur du monde est au-dessus des choses créées qu'il retient par sa providence, quelle est la place de l'autre Dieu ou de tous les autres[1]? Ce n'est pas dans le monde, puisque le monde appartient à un autre; ce n'est pas autour du monde, puisque le créateur du monde est au-dessus de ce monde. S'il n'est ni dans le monde ni autour du monde, (car tout ce qui est autour du monde est occupé par le créateur) où est-il? Plus haut que le monde et que Dieu, dans un autre monde et autour d'un autre monde? Mais s'il est dans et autour d'un autre monde, il n'est plus autour de nous (car il n'a pas de pouvoir sur le monde); il n'est pas grand par sa puissance (car il est dans un lieu limité). Et s'il n'est ni dans un autre monde (car tout est rempli par le créateur) ni autour d'un autre monde (car tout appartient au créateur), il n'est pas non plus, car il n'y a pas de lieu où il puisse être[2].

[1] Ici vient le problème de la place occupée par Dieu. Problème classique; cf. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, 37; THÉOPHILE, *Ad Autol.*, II, 3; JUSTIN, *Dialog.*, CXXVII, 2; PHILON, *De conf. ling.*, I, 425; *De poster. Caini*, I, 228; *Leg. alleg.*, I, 88.

[2] Phrase supprimée par Wilamowitz et Schwartz. Il n'y a aucune raison sérieuse pour accepter cette suppression. La discussion est

Que fait d'ailleurs ce dieu, puisqu'il y en a un autre à qui appartient le monde et qui, lui, est plus haut que le créateur du monde, n'étant ni dans le monde ni autour du monde? Mais y a-t-il quelque chose d'autre où se tienne (le dieu créé par opposition à celui qui est (réellement)[1]? Mais Dieu et les choses de Dieu sont au-dessus de lui. Et quel sera son lieu, du moment que le créateur remplit ce qui est au-dessus du monde? Est-il providence? Certes, il n'est pas davantage providence s'il n'a pas fait le monde. S'il ne fait pas le monde, s'il n'est pas non plus providence, s'il n'y a pas d'autre lieu où il soit, dès le commencement unique et seul est le Dieu créateur du monde.

PREUVE SCRIPTURAIRE

IX. Si nous nous contentions de tels arguments, on pourrait croire que notre doctrine est humaine. Mais puisque les paroles des prophètes confirment nos raisonnements, — je suppose que vous, qui êtes très savants et très instruits, n'êtes pas sans connaître les (paroles) de Moïse, et celles d'Isaïe, de

un peu longue et l'on peut trouver que l'apologiste n'aurait pas eu besoin d'insister sur ces hypothèses, mais il ne nous appartient pas de refaire son travail. Il affirme bien, comme ses contemporains, que Dieu est spirituel : cela ne l'empêche pas de se demander où il est.

[1] MARAN note à propos de ces mots : « Pugnant haec verba cum Athenagorae sententia, qui de duobus illis diis, quos animi causa fingit, ita disputat, ut utrumque ingenitum et increatum ac proinde dissimilem esse ponat... Quamobrem has voces in interpretando neglexi, nec assutas esse dubito ab eo qui prius addiderat similem vocem *καὶ γενητοί*, ut duo illi dii, praeter sententiam Athenagorae, geniti et ingeniti dicerentur ».

Jérémie et des autres prophètes[1], qui, sortis de leurs propres pensées, prononcèrent, sous la motion de l'esprit divin, ce qui était fait en eux, car l'Esprit se servait d'eux comme le flûtiste qui souffle dans sa flûte[2]... Que disaient donc ces hommes? « Le Seigneur est notre Dieu; il n'en sera pas compté d'autre que lui[3] ». Et encore : « Je suis Dieu, le premier et après cela, et hors de moi il n'y a pas de Dieu[4] ». Semblablement : « Avant moi, il n'y a pas d'autre Dieu et après moi il n'y en aura pas. Je suis Dieu et il n'y en a pas en dehors de moi[5] ». Et au sujet de sa grandeur : « Le ciel est mon trône, la terre est l'escabeau de mes pieds. Quelle maison construisez-vous pour moi, ou quel sera le lieu de mon repos[6]? » Je vous laisse le soin de vous pencher sur leurs livres eux-mêmes et d'examiner avec plus de soin leurs prophéties, de telle manière que vous vous débarrassiez, avec les arguments convenables, des accusations portées contre nous.

[1] Hypothèse généreuse, mais bien improbable. Si instruit que fût Marc-Aurèle, il ne devait rien connaître des prophètes hébreux. La Bible, livre barbare, restait étrangère à la formation classique. Il fallait avoir des raisons particulières de s'intéresser au judaïsme ou au christianisme pour aborder sa lecture. Philon et Josèphe, parmi beaucoup d'autres, avaient multiplié les efforts pour orienter les esprits des Grecs et des Romains vers les livres de l'Ancien Testament. Ils ne semblent pas avoir obtenu beaucoup de succès.

[2] Athénagore ne prétend pas, comme le font Justin, Tatien et d'autres, que les prophètes sont plus anciens que les poètes et philosophes de la Grèce; la question de l'antiquité et des emprunts n'a rien à voir ici. Les prophètes ont dit vrai parce qu'ils étaient inspirés de Dieu. Cf. PHILON, *Quis rer. div. haer.*, M., I, 510; *Quod Deus sit imm.*, M, I, 276; *De oper. leg.*, M., II, 343.

[3] Cf. *Exod.*, XX, 2-3. La citation n'est pas littérale.

[4] *Is.*, XLIV, 6. [5] *Is.*, XLIII, 10-11. [6] Cf. *Is.*, LXVI, 1.

LA TRINITÉ

X. Nous ne sommes donc pas des athées[1]. Nous reconnaissons un seul Dieu, incréé, éternel, invisible, impassible, incompréhensible, impossible à circonscrire, saisi uniquement par l'esprit et par la raison, enveloppé d'une lumière, d'une beauté, d'un esprit, d'une force inénarrables, par qui l'univers a été créé, a été ordonné, est conservé, par l'intermédiaire du Verbe (qui est auprès)[2] de lui. Voilà ce que j'ai montré clairement.

Nous reconnaissons aussi en effet un Fils de Dieu. Et qu'on ne trouve pas risible que, pour moi, Dieu ait un Fils. Ce n'est pas en effet de la même manière que vos poètes l'imaginent[3] en montrant des dieux qui ne sont en rien meilleurs que les hommes, que nous pensons sur Dieu le Père ou sur le Fils. Mais le Fils de Dieu est Verbe du Père en idée et en puissance. Tout a été fait selon lui et par son intermédiaire, le Père et le Fils étant un. Le Fils étant dans le Père

[1] Avant d'exposer la doctrine de la Trinité, Athénagore va rappeler d'abord les attributs de Dieu, tels que la raison les découvre. Ses expressions sont classiques et la plupart ont leur correspondant dans la théologie stoïcienne. Cf. MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XVIII, 8-9 : « Hic videri non potest : visu clarior est; nec comprehendi : tactu purior est; nec aestimari : sensibus maior est, infinitus, immensus et soli sibi tantus quantus est notus. Nobis vero ad intellectum pectus angustum est, et ideo sic eum digne aestimamus, dum inaestimabilem dicimus... magnitudinem Dei qui se putat nosse minuit; qui non vult minuere, non novit ». TERTULLIEN, *Apolog.*, XVII, 2.

[2] Le ms A porte *διαυτοῦ*; le correcteur écrit : *διᾶ τοῦ αὐτοῦ*. Nous adoptons la correction de Schwartz qui est au moins des plus vraisemblables.

[3] Cf. THÉOPHILE, *Ad Autol.*, II, 22; JUSTIN, *Dial.*, CXXVII, 2.

et le Père dans le Fils[1], par l'unité et la puissance de l'Esprit[2], le Fils de Dieu est esprit et verbe de Dieu.

Et si, grâce à l'élévation de votre intelligence, il vous plaît d'examiner ce que veut dire Fils[3], je vous le dirai en peu de mots. Le Fils est le premier rejeton du Père[4], non pas qu'il soit créé, — car dès le commencement Dieu, qui est un esprit éternel, avait lui-même en lui le Verbe[5], il est éternellement raisonnable —, mais parce qu'il procède (de Dieu), toutes les choses matérielles étant d'abord sans qualités et de terre inerte[6], et les plus épaisses étant mélangées aux plus légères, de manière à être pour elles une idée et une énergie[7]. L'esprit prophétique est aussi d'accord avec la raison : « Car le Seigneur, dit-il, m'a créé, principe de ses voies pour ses œuvres[8] ».

[1] Cf. *Jo.*, I, 3; I, 1-2; X, 30; X, 38; XVII, 21-33. Toutes ces formules ne s'expliqueraient pas si l'apologiste ignorait le quatrième évangile.

[2] Il ne s'agit pas encore ici de l'Esprit-Saint, car il n'y a pas d'article devant *πνεύματος*. Athénagore veut simplement montrer que le Fils est une puissance spirituelle et ne doit rien à la matière. Il ne dit rien de l'incarnation, il est muet sur le mystère de la croix. Celle-ci reste le scandale des Gentils. Il lui est plus facile d'insister sur le rôle cosmologique du Verbe.

[3] Le mot *παῖς* employé ici a une saveur archaïque; il met en relief la position dépendante du Fils à l'égard de son Père, mais comme il est emprunté à la prophétie d'Isaïe, il n'implique pas par lui-même une théologie subordinatienne.

[4] *i* Cf. JUSTIN, *I Apol.*, XXXI, 1; XLVI, 2; LXIII, 15; *Dialog.*, LXII, 4; CXXIX, 4; TATIEN, *Orat.*, V.

[5] Cf. *Jo.*, I, 1.

[6] Le texte doit être corrompu. Le ms A porte *γῆς ὀχιας*. Les éditeurs se sont ingéniés à découvrir la vraie leçon que cachent ces mots. Il s'agit de mettre en relief la distance qui sépare le Verbe vivant et simple des choses matérielles.

[7] On retrouve l'alliance des deux mots *ἰδέα καὶ ἐνέργεια*, déjà employée plus haut. Le Verbe n'est pas seulement l'idée des choses, leur modèle, il est encore leur force, leur puissance; c'est en lui que tout a mouvement et vie.

[8] *Prov.*, VIII, 22. Athénagore lit ici *ἔκτισε*, comme les Septante

En vérité, l'Esprit-Saint qui agit par ceux qui parlent en prophéties est, disons-nous, une dérivation de Dieu[1]. Il en découle et y rentre comme un rayon de soleil[2]. Qui donc, après cela, ne s'étonnerait pas d'entendre appeler athées ceux qui admettent un Dieu Père, un Dieu Fils et Esprit-Saint et qui enseignent leur puissance dans l'unité et leur distinction dans le rang[3]?

Et notre doctrine théologique ne s'en tient pas encore là; mais nous disons qu'il y a aussi une foule d'anges[4], de ministres, que le créateur et démiurge du monde, Dieu, par l'intermédiaire du Verbe qui vient de lui, a répartis et ordonnés, pour qu'ils s'occupent des éléments, des cieux, du monde et de ce qui est en lui, et de leur harmonie.

et comme les autres apologistes, JUSTIN, *Dialog.*, LXI, 3; TERTULLIEN, *Adv. Hermog.*, XVIII; *Adv. Prax.*, VII.

[1] *ἀπόρροια* est un terme scripturaire; cf. *Sap.*, VII, 25.

[2] Cf. TERTULLIEN, *Apolog.*, XXI, 58 : « Hunc ex Deo prolatum didicimus et prolatione generatum idcirco filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae. Nam et Deus Spiritus. Etiam cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius nec separatur substantia sed extenditur... » JUSTIN, *Dialog.*, LXI, 2; CXXVIII, 3-4; TATIEN, *Orat.*, V, 26; TERTULLIEN, *Adv. Prax.*, VIII; Lactance, *Div. Inst.*, IV, 29.

[3] Cf. TERTULLIEN, *Adv. Prax.*, II: « *οἰκονομίας* sacramentum quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, patrem et filium et spiritum sanctum, tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus Deus ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur ».

[4] Comme JUSTIN, *1 Apol.*, VI, Athénagore tient à mentionner les anges à la suite de la Trinité, comme l'objet d'un des articles fondamentaux de la doctrine chrétienne; mais il a soin de ne pas les citer, comme avait fait Justin, entre le Fils et l'Esprit.

CONSÉQUENCES MORALES DE LA FOI CHRÉTIENNE

XI. Si j'expose d'une manière exacte notre doctrine, n'en soyez pas étonnés : c'est pour que vous ne soyez pas entraînés par l'opinion commune et déraisonnable, mais que vous soyez capables de connaître la vérité, que je parle avec exactitude. D'ailleurs, c'est aussi par les préceptes mêmes auxquels nous sommes attachés, qui ne sont pas des préceptes humains mais qui ont été dits et enseignés par Dieu, que nous pouvons vous persuader de ne pas nous regarder comme des athées[1]. Quelles sont donc les paroles dans lesquelles nous sommes nourris? « Je vous dis : Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous persécutent, de manière à être les fils de votre Père qui est dans les cieux, qui fait lever son soleil sur les mauvais et sur les bons et qui pleut sur les justes et sur les injustes[2] ».

Ici, permettez-moi de poursuivre en toute liberté ce discours qui a été écouté avec beaucoup de clameurs[3] : c'est devant des empereurs philosophes que je porte ma défense. Quels sont, parmi ceux qui analysent des syllogismes, qui résolvent des équivoques, qui déterminent des étymologies, qui (enseignent) les homonymes, les synonymes, les catégorèmes, les axiomes, qui savent ce qu'est le

[1] Cf. 1 *Thess.*, IV, 9. [2] Cf. *Matt.*, V, 44-45.

[3] Athénagore s'exprime comme s'il avait soulevé par son discours les cris de la multitude; simple formule oratoire. Cf. TATIEN, *Orat.*, XVII; JUSTIN, *2 Apol.*, XII, 7.

sujet et ce qu'est l'attribut[1], les hommes qui promettent de rendre heureux leurs disciples par ces paroles ou des paroles semblables? Où sont ceux qui ont l'âme assez purifiée pour aimer leurs ennemis au lieu de les haïr, pour bénir ceux qui commencent à les insulter au lieu de les traiter durement, ce qui est le plus ordinaire, pour prier pour ceux qui tendent des embûches à leur vie? Au contraire, ces hommes ne cessent de creuser leurs mystères avec de mauvaises dispositions, de constamment désirer faire le mal, de regarder comme leur affaire l'art des mots et non la preuve des actes[2]. Chez nous, vous pourriez trouver des ignorants, des travailleurs manuels, des petites cervelles : si en paroles ils sont incapables d'exposer l'utilité de leur doctrine, par leurs actions ils démontrent l'utilité de leurs principes[3]. Ils ne savent pas par cœur des paroles, mais ils exposent de bonnes œuvres; frappés, ils ne rendent pas les

[1] L'idée que toute la sophistique avec ses arguties est inutile parce qu'elle ne conduit ni à la vertu ni au bonheur est déjà dans SÉNÈQUE, *Epist.*, XLV, 6 : « Quid mihi vocum similitudines distinguis?... Si utique vis verborum ambiguitates diducere, hoc nos doce beatum non eum esse, quem vulgus appellat... quid me detines in eo quem tu ipse *ψευδόμενον* appellas, de quo tantum librorum compositum est? Ecce tota vita mentitur : hanc coargue, hanc ad verum, si cautus es, redige ».

[2] Cf. CLÉMENT, *Strom.*, I, 3, 22.

[3] Cf. ORIGÈNE, *C. Cels.*, III, 44; MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XXXVIII, 6; CYPRIEN, *De bono pat.*, III; TERTULLIEN, *Apolog.*, XLVI, 9; *Ad Scap.*, I, etc. Certains chrétiens, comme Origène et plus tard Lactance, ont beaucoup souffert du reproche qui leur était adressé de n'avoir comme frères en religion que des enfants, des vieilles femmes, des ignorants. Ils ont cherché à démontrer le contraire, mais ils ont dû reconnaître que dans l'ensemble le reproche était fondé. Par contre, ils ont insisté sur la supériorité de la morale chrétienne, et sur ce terrain ils étaient invincibles. Cf. HARNACK, *Der Mission und Ausbreitung des Christentums*, t. II, p. 559 et suivantes; BATIFFOL, *La paix constantinienne*, p. 135-152.

coups; pillés, ils ne poursuivent pas en justice; ils donnent à ceux qui leur demandent et ils aiment leur prochain comme eux-mêmes.

XII. En vérité, si nous ne pensions pas qu'un Dieu préside au genre humain, est-ce que nous vivrions dans une telle pureté? Il n'est pas possible de le dire. Mais, puisque nous sommes assurés de devoir rendre compte de toute la vie d'ici-bas à Dieu qui a fait et nous-mêmes et le monde, nous prenons pour nous la vie modérée, charitable et méprisable[1]. Nous croyons en effet que nous ne souffrirons pas ici-bas de mal aussi grand, même si l'on nous enlève la vie, que (la récompense)[2] que nous obtiendrons là-haut d'une vie douce, charitable, modeste, de la part du grand juge.

Platon a dit que Minos et Rhadamanthe jugeront et puniront les méchants[3]. Pour nous, qui que soit un Minos, ou un Rhadamanthe, ou leur père[4], nous disons que même celui-là n'évitera pas le jugement de Dieu.

Et puis, il y a des hommes qui regardent cette vie : « Mangeons et buvons, demain nous mourrons[5] » et qui font de la mort un profond sommeil et un oubli[6] :

Le sommeil et la mort sont jumeaux[7].

[1] Cf. *Rom.*, VIII, 18.

[2] Le texte semble corrompu. Nous adoptons la correction de Wilamowitz, qui lit : *οἷον ἐκεῖ κομιούμεθα* <*μισθόν*>.

[3] *Gorgias*, p. 523c-524 a; *Apol. Socr.*, p. 41 a. Cf. JUSTIN, 1 *Apol.*, VIII, 4; TERTULLIEN, *Apolog.*, XXIII, 13; *Ad nat.*, I, 19, 8; *De spectac.*, XXX.

[4] Le père de Minos est Zeus lui-même.

[5] Cf. Is., XXII, 13; *Sap.*, II, 6; *1 Cor.*, XV, 32.

[6] PLATON, *Apol. Socr.*, p. 40 cd.

[7] *Iliad.*, XVI, 62; cf. VIRGILE, *Aen.*, VI, 278.

Et l'on croit qu'ils sont pieux! Mais il y a d'autres hommes qui regardent la vie d'ici-bas comme digne de peu d'estime et de prix, qui se laissent conduire par le (désir de) connaître le vrai Dieu et le Verbe qui vient de lui, (de savoir) quelle est l'unité du Fils par rapport au Père, quelle est l'union du Père par rapport au Fils, ce qu'est l'Esprit, quelle est l'union de ceux-ci et la distinction des (personnes) unies, l'Esprit, le Fils, le Père, qui savent que la vie attendue est beaucoup meilleure qu'on ne peut le dire si, étant purs de toute injustice, nous y parvenons; qui sont à ce point bienveillants qu'ils n'aiment pas seulement leurs amis — car, si vous aimez ceux qui vous aiment, dit l'Écriture, et si vous prêtez de l'argent à ceux qui vous prêtent, quelle récompense aurez-vous[1]? — Eh bien! nous qui sommes tels, qui vivons une telle vie, pour éviter d'être jugés, on ne croit pas que nous sommes pieux!

Ce sont là de petites choses parmi de grandes, peu de choses parmi beaucoup, afin de ne pas vous ennuyer davantage[2]. Car ceux qui apprécient le miel et le petit lait à petite dose, apprécient le tout s'il est bon.

CRITIQUE DE LA THÉOLOGIE PAIENNE SUR LES SACRIFICES

XIII. Puisque la plupart de ceux qui nous accusent d'athéisme, sans connaître même en songe ce qu'est

[1] Cf. Luc, VI, 32-34; Matt., V, 42 et 46.
[2] Athénagore va maintenant passer à l'attaque : les véritables athées sont les adorateurs des divinités païennes.

Dieu, ne sachant et ne considérant pas plus la physique que la théologie et mesurant la piété à la loi des sacrifices[1], nous accusent de ne pas avoir les mêmes dieux que les cités, examinez-moi, empereurs, ces deux griefs, et d'abord l'accusation de ne pas sacrifier.

Le démiurge et père de cet univers n'a pas besoin du sang ni de l'odeur de la graisse, ni du parfum des fleurs et de l'encens[2]. Lui-même est le parfum parfait[3]; il ne manque de rien; il n'a besoin de rien. Mais le plus grand sacrifice à ses yeux, serait de connaître qui a étendu les cieux[4] et leur a donné la forme d'une sphère, qui a fondé la terre à la manière d'un centre, qui a rassemblé l'eau en mers et a séparé la lumière et les ténèbres, qui a orné d'astres le ciel et a donné à la terre de produire toute semence, qui a fait les êtres vivants[5] et a formé l'homme. Lors donc que nous possédons la démiurge, Dieu, qui contient et regarde toutes choses par la science et l'habileté selon lesquelles il conduit l'univers, nous levons vers lui des mains pures[6] : quel besoin a-t-il encore d'hécatombes?

[1] On connaît la définition de Cicéron, *De nat. deor.*, I, 41, 116 : « Est enim pietas iustitia adversum deos ».
[2] Justin, *I Apol.*, XIII, 2; Tertullien, *Ad Scap.*, II, 11. Cf. déjà *Psalm.*, XLIX, 12-13.
[3] Cf. Irénée, *Adv. Haer.*, IV, 14, 3 : « Ipse quidem nullius horum est indigens; est enim semper plenus omnibus bonis, omnemque odorem suavitatis et omnes suaveolentium vaporationes habens in se ».
[4] Connaître Dieu est l'essentiel, tout le reste n'a aucune valeur à côté de cette science unique; cf. *Jo.*, XVII, 2; *Psalm.*, CIII, 2.
[5] Cf. *Gen.*, I, 3-11.
[6] Cf. Minucius Félix, *Octav.*, XXXII, 2; Tertullien, *Apolog.*, XXX, 4-6; Justin, *I Apol.*, XIII, 1; *Dialog.*, CXVII, 1 et déjà Cicéron, *de nat. deor.*, II, 71. Il n'est pas ici question de l'Eucharistie. Athénagore n'a pas à en parler; il se contente d'exclure les sacrifices sanglants.

C'est avec des offrandes et de douces prières,
des libations et la fumée des sacrifices que les hommes les fléchissent,
quand ils viennent les implorer après quelque faute ou erreur[1].

Que m'importent les holocaustes dont Dieu n'a pas besoin? En vérité il faut lui offrir un sacrifice non sanglant, lui présenter une adoration raisonnable[2].

SUR LES CULTES TRADITIONNELS

XIV. Pour ce qui est de l'accusation de ne pas accepter et de ne pas vénérer les mêmes dieux que les cités, elle est tout à fait nette de leur part : mais même ceux qui nous accusent d'athéisme parce que nous ne reconnaissons pas les mêmes dieux auxquels ils croient, ne sont pas d'accord avec eux-mêmes au sujet des dieux[3]. Les Athéniens installent comme dieux Celeos et Métanire[4]; les Lacédémoniens,

[1] *Iliade*, IX, 499 ss.

[2] Cf. *Rom.*, XII, 1; *Acta Apoll.*, 7. Cicéron, *De nat. deor.*, II, 71, avait déjà écrit : « Cultus autem deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur ».

[3] Athénagore revient sur un point qu'il avait déjà touché au début. Sans doute il déplace le problème, car il montre que les païens ne s'accordent pas entre eux sur les dieux qu'il faut adorer, et la question est de savoir pourquoi les chrétiens n'adorent pas les dieux traditionnels. Mais il se croit autorisé à le faire, parce que, même chez les païens, il y a de nouveaux dieux, tels qu'Antinoüs. Il pourrait, semble-t-il, avec plus de profit reprendre un argument cher à beaucoup d'autres apologistes : l'antiquité de la religion juive d'où dérive la religion chrétienne. Le point de vue auquel il se place ne lui permet pas d'insister sur cet argument.

[4] Céléos est un roi d'Éleusis, époux de Métanire. Une légende fait

Menelaüs, à qui ils offrent des sacrifices et des fêtes; les Troyens, qui ne veulent même pas entendre ce nom, exaltent Hector; les Céens adorent Aristée, qu'ils croient être à la fois Zeus et Apollon[1]; les Thasiens, Théagène, par qui un meurtre fut commis aux jeux Olympiques[2]; les Samiens, Lysandre, pour tant de meurtres et tant de maux (qu'il a accomplis)[3] ... [4]; les Ciliciens, Niobé; les Siciliens, Philippe, le fils de Boutakidos; les gens d'Amathoüs, Onesilaos; les Carthaginois, Hamilcar[5]. Le jour me man-

de Triptolème leur fils. Les noms de Céléos et de Métanire figurent dans les récits sur l'origine des mystères d'Éleusis. Mais Athénagore est le seul à nous apprendre que Métanire était à Athènes l'objet d'honneurs divins.

[1] Aristée, selon les uns, fils d'Uranos et de Géa, selon les autres, fils d'Apollon et de Cirène. Virgile, *Georg.*, IV, 283, le présente comme le protecteur des troupeaux, des vignes et des oliviers. En dehors d'Athénagore, seule une inscription, C. I. G., 2364, l'identifie à Apollon. Plus fréquente est son identification à Zeus.

[2] Théagène, athlète célèbre, est signalé par Lucien, *Deor. conc.*, 12, et par Pausanias, VI, 11, 6. Suivant ce dernier, ce fut la statue de Théagène qui, en tombant, causa la mort d'un homme. Comme, un peu plus bas, Pausanias parle d'un autre athlète, Cléomède d'Astypalée, qui aurait tué un de ses rivaux aux jeux olympiques, Schwartz suppose, après la mention de Théagène, une lacune : les gens d'Astypalée honorent Cléomène. Hypothèse inutile. Athénagore a fort bien pu confondre les deux faits, et en toute rigueur l'expression qu'il emploie pourrait s'accorder avec le premier récit de Pausanias. Cf. M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, p. 330, n. 48.

[3] Cf. Plutarque, *Lysander*, 18.

[4] Texte corrompu. On y lit les noms d'Alcman et d'Hésiode, puis de Médée et de Niobé. Les deux premiers pourraient être une glose, introduite par un lecteur, pour indiquer qu'Alcman et Hésiode parlent de Niobé et de ses enfants. Schwartz propose une correction élégante : les Acarnaniens, Amphiloque; les Mèdes, Déjocès; les Ciliciens, Mopsos. Mais cette correction semble bien éloignée du texte. Aux Ciliciens ne correspond clairement le nom d'aucune divinité.

[5] Les noms de Philippe, fils de Butacide, d'Onésilas, fils de Chersis, d'Hamilcar, général carthaginois, viennent d'Hérodote, V, 47; V, 104; VII, 167, qui est une des sources préférées d'Athénagore. Il se peut que l'apologiste ait trouvé dans des florilèges les récits concernant ces personnages, mais il peut aussi avoir lu directement l'historien.

quera pour dresser le catalogue de cette multitude[1].

Puis donc qu'ils ne sont pas d'accord les uns avec les autres, au sujet des dieux qui sont à eux, pourquoi nous reprochent-ils de n'être pas d'accord avec eux? Et pour ce qui est des Égyptiens[2], n'est-ce pas risible? Ils se frappent en effet la poitrine dans les temples, au cours des cérémonies, comme on le fait pour des morts et ils offrent des sacrifices comme à des dieux. Et il n'y a rien d'étonnant à cela : ils regardent les animaux comme des dieux; ils se rasent lorsqu'ils meurent, les enterrent dans les temples et ils organisent des jeux publics. En vérité, si, parce que nous ne vénérons pas les mêmes dieux qu'eux, nous sommes des impies, toutes les cités, toutes les nations sont impies, car aucune ne reconnaît les mêmes dieux[3].

Il est difficile de croire que les Carthaginois aient rendu un culte à Hamilcar; Hérodote aura peut-être confondu ce nom avec celui de Milqart, le dieu de Carthage. Hérodote est souvent utilisé par les philosophes ou les apologistes désireux de rapporter de vieux récits.

[1] Ici encore, artifice oratoire. Cf. DÉMOSTHÈNE, *Pro corona*, 295; CICÉRON, *De nat. deor.*, III, 32; voir surtout *Hebr.*, XI, 32.

[2] Les plaisanteries au sujet des cultes égyptiens sont en quelque sorte de règle. Cf. PLUTARQUE, *De superst.*, XIII, p. 171; *De Is. et Os.*, p. 379 d; LUCIEN, *Deor. conc.*, 10. Les Romains se moquent des prêtres égyptiens et de leurs lamentations : SÉNÈQUE, fr. 35; JUVÉNAL, *Sat.*, VI, 533 ss. Les apologistes reviennent naturellement sur le sujet. Cf. MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XXIII, 1 : « Considera denique sacra ipsa et ipsa mysteria : invenies exitus tristes, fata et funera et luctus atque planctus miserorum deorum. Isis perditum filium cum Cynocephalo suo et calvis sacerdotibus luget, planget, inquirit; et Isiaci miseri caedunt pectora et dolorem infelicissimae matris imitantur; mox invento parvulo gaudet Isis, exultant sacerdotes. Nonne ridiculum est vel lugere quod colas, vel colere quod lugeas? » CLÉMENT, *Protr.*, II, 24, 3.

[3] Cf. DENYS D'ALEXANDRIE, ap. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 11, 9.

DISTINCTION DE DIEU ET DE LA MATIÈRE

XV. Mais admettons qu'elles reconnaissent les mêmes dieux[1]. Quoi donc? Parce que la multitude, incapable de discerner ce qu'est la matière, ce qu'est Dieu, ce qu'il y a entre l'une et l'autre, va vers les idoles qui sont faites de matière, nous qui discernons et séparons l'incréé et le créé[2], l'être et le non-être, l'intelligible et le sensible et qui donnons à chacune de ces choses le nom qui lui convient, nous devrions, pour leur faire plaisir, aller vers les idoles et les adorer?

Si la matière[3] et Dieu sont une seule et même chose, deux noms pour un seul être, nous sommes des impies, parce que nous ne regardons pas comme des dieux la pierre et le bois, l'or et l'argent. S'ils diffèrent totalement l'un de l'autre, autant que l'artisan et les ressources dont il dispose pour son art, pourquoi sommes-nous accusés? Il en est comme du potier et de l'argile : l'argile est la matière, le potier est l'artisan

[1] L'apologiste va maintenant poursuivre son avantage. Même si les païens avaient un culte commun, leurs dieux n'en seraient pas moins de faux dieux, étant matériels.

[2] Le ms A lit ici : *τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γεννητόν*. L'opposition n'est pas correctement marquée entre ces deux mots et l'on comprend que bien des éditeurs aient corrigé le premier en *ἀγένητον*. Il est difficile, sinon impossible de décider, puisque, nous le savons, la différence de signification était à peu près nulle en dépit de l'orthographe et de l'étymologie.

[3] Le mot *ὕλη* désigne chez Athénagore tantôt la matière première, tantôt la matière seconde des philosophes. Le contexte indique le sens précis dans lequel il faut l'entendre. L'argument ici invoqué est intéressant et a été parfois employé : l'apologiste compare l'argile avec laquelle le potier fabrique des vases et la matière première qui sert au démiurge à fabriquer le monde harmonieux que nous connaissons. ATHANASE, *Contra Gent.*, XX, est un des seuls à avoir repris cette comparaison.

et Dieu le démiurge; la matière lui est soumise en vue de l'art. Mais comme l'argile par elle-même ne peut devenir des vases sans l'art, ainsi la matière, susceptible de toute forme, ne prendrait, sans Dieu le démiurge, ni différenciation, ni forme, ni beauté. Or, nous ne tenons pas l'argile pour plus précieuse que celui qui l'a travaillée, ni les coupes et les vases d'or que le fondeur; mais s'il y a dans ces objets quelque chose d'agréable à cause de l'art, nous louons l'artisan et c'est lui qui recueille la gloire d'avoir fait ces objets. De même, lorsqu'il s'agit de la matière et de Dieu, ce n'est pas la matière qui possède la juste gloire et le juste honneur de l'ordonnance des belles choses, mais le démiurge, Dieu. Ainsi, si nous regardions comme des dieux les formes de la matière, nous paraîtrions ne pas avoir le sentiment du vrai Dieu, plaçant sur le même plan l'éternel et les choses soumises à la dissolution et à la corruption.

LA CRÉATION

XVI. Certes, le monde est beau[1]; il embrasse tout par la grandeur et par la disposition des astres qui sont dans le cercle de l'ecliptique et de ceux qui sont au septentrion, et encore par sa forme sphérique.

[1] L'affirmation de la beauté du monde est fréquente chez les Grecs, cf. PLATON, *Timée*, p. 29 a; en particulier chez les Stoïciens qui s'appuient sur elle pour démontrer l'existence de Dieu. Le créateur est meilleur que la créature, le démiurge est meilleur que la matière : cela est d'une évidence décisive. Cf. L. RICHTER, *Philosophisches in der Gottes- und Logoslehre des Apologeten Athenagoras von Athen*, Diss., Leipzig, 1905. Cf. TATIEN, *Orat.*, XIX.

Pourtant ce n'est pas lui qu'il faut adorer, mais son artisan[1]. Car les sujets, qui viennent auprès de vous, ne cessent pas de vous honorer, vous leurs chefs et leurs maîtres, de qui ils pourraient obtenir ce dont ils auraient besoin, pour avoir recours à la magnificence de votre siège; mais ils admirent en passant la demeure royale, merveilleusement ornée, lorsqu'ils y arrivent, et c'est à vous qu'ils rendent gloire en toutes choses[2]. Et vous, les empereurs, vous ornez pour vous les sièges impériaux; mais le monde n'a pas été fait comme si Dieu en avait besoin[3]. Car Dieu lui-même est tout pour soi-même, lumière inaccessible, monde parfait[4], esprit, puissance, raison. En vérité, si le monde est un instrument harmonieux, s'il se meut suivant le rythme, c'est celui qui donne l'harmonie et qui produit les sons, celui qui chante le cantique mélodieux et non pas l'instrument que j'adore[5]. De même, lorsqu'il s'agit de jeux publics, les athlothètes ne laissent pas de côté les joueurs de cithare, pour couronner leurs cithares[6]. Que le

[1] Cf. CICÉRON, *De nat. deor.*, II, 15 ss.; MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XVIII, 4.

[2] Sur l'expression πάντα ἐν πᾶσιν, cf. *I Cor.*, XV, 28; *Coloss.*, III, 11. La formule se rencontre aussi chez des païens, p. ex. MAXIME DE TYR, XXXII, 4.

[3] Comparaison courante dans la littérature philosophique. Cf. PHILON, *De decal.*, M., II, 191; MAXIME DE TYR, XVII, 12; EUSÈBE, *Theoph.*, p. 55 Gressmann.

[4] Cf. MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XVIII, 7; TERTULLIEN, *Adv. Prax.*, V, 2 : « Ante omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia ».

[5] Cf. CLÉMENT, *Protr.*, I, 4, 5; PHILON, *De plant. Noe*, I; *De opif. mundi*, M., I, 18; *De somn.*, M., I, 625. Ces expressions sont empruntées au vocabulaire du néopythagorisme.

[6] Cf. TERTULLIEN, *Ad nat.*, II, 5, 18 : « Nam in voluptatibus vestris non tibiae aut citharae coronam ad praemium adiudicatis, sed artifici qui tibiam et citharam suavitatis temperet vi ».

monde soit, comme le dit Platon, art de Dieu[1], en admirant sa beauté, je me dirige vers l'artiste; qu'il soit substance et corps, comme le disent les péripatéticiens[2], nous ne négligeons pas d'adorer la cause du mouvement du corps, Dieu, pour tomber au niveau des éléments pauvres et débiles[3] et pour adorer la matière passive plutôt que l'air qui est impassible selon eux. Que si l'on voit dans les parties du monde des puissances de Dieu, nous n'adorons pas les puissances, mais leur créateur et leur maître[4].

Je ne demande pas à la matière ce qu'elle n'a pas; je n'abandonne pas Dieu pour adorer les éléments auxquels rien n'est possible en dehors de ce qui leur a été ordonné; car s'ils sont beaux à voir grâce à l'art du démiurge, ils sont corruptibles par la nature de la matière. Platon rend témoignage à cette doctrine : « L'être, dit-il, que nous appelons ciel et monde, tout comblé qu'il ait été de dons bienheureux par le Père, ne laisse pas de participer au corps : il ne saurait donc être entièrement exempt de changement[5] ». En vérité, si tout en admirant le ciel et les éléments de l'art je ne les adore pas comme dieux, parce que je connais la raison de la dissolution à laquelle ils sont soumis, comment appellerai-je

[1] L'expression telle quelle ne se trouve pas dans Platon, mais Athénagore avait pu la découvrir dans le florilège dont il se servait. GEFFCKEN cite un passage du *Timée*, p. 33 c, cité par Stobée; il ne ressemble guère à celui d'Athénagore.
[2] Cf. *supra*, c. VI. Ici encore, on ne sait à quel auteur ou à quel ouvrage se réfère l'apologiste. Il parle d'ailleurs des péripatéticiens en général et ne semble pas les connaître à fond.
[3] Cf. *Gal.*, IV, 9.
[4] La doctrine des puissances est d'origine stoïcienne.
[5] PLATON, *Polit.*, p. 269 d.

dieux ce dont je sais que des hommes sont les fabricants[1]?

LES IMAGES DES DIEUX. HISTOIRE DE LA SCULPTURE

XVII. Examinez-moi (cela) brièvement. Il est nécessaire, en présentant ma défense, de fournir des raisonnements plus précis, et sur les noms (pour montrer) qu'ils sont plus récents, et sur les images (pour montrer) qu'elles ont pris naissance pour ainsi dire hier et avant-hier. Vous aussi savez tout cela encore mieux puisque, parmi tous et plus que tous, vous fréquentez les (auteurs) anciens.

Je dis donc qu'Orphée, Homère et Hésiode sont ceux qui ont donné des généalogies et des noms à ceux qu'on appelle des dieux. Hérodote en rend témoignage : « J'estime en effet qu'Hésiode et Homère ont vécu quatre cents ans avant moi, pas davantage. Or ce sont eux qui ont fixé pour les Grecs une théogonie, qui ont attribué aux dieux leurs qualificatifs, partagé entre eux les honneurs et les compétences et dessiné leurs figures[2] ». Les images, aussi longtemps que la plastique, la peinture, la sculpture n'existaient pas, n'étaient même pas concevables.

Ce fut au temps de Saurios de Samos, de Craton de Sicyone[3], de Cléanthe de Corinthe et d'une jeune

[1] Athénagore aborde ici la partie la plus facile de sa polémique, les arguments qu'il développe se trouvent à la fois dans la philosophie grecque et dans les livres saints des Juifs.
[2] HÉRODOTE, II, 53. Hérodote ne parle pas d'Orphée. Mais les stoïciens mentionnaient Orphée, Musée, Hésiode et Homère.
[3] Saurios et Craton ne sont pas connus en dehors d'Athénagore.

fille de Corinthe que la représentation des ombres fut découverte par Saurios, qui traça les contours d'un cheval au soleil. La peinture fut trouvée par Craton, qui enduisit de couleur les ombres d'un homme et d'une femme sur un mur blanchi. La fabrication des poupées fut inventée par une jeune fille : comme elle était éprise d'un homme, elle dessina sur un mur l'ombre de cet homme endormi; puis son père, charmé par la ressemblance extraordinaire — il travaillait l'argile —, sculpta l'image en remplissant les contours de terre[1]. Le modèle est encore maintenant conservé à Corinthe. Après ceux-là, Dédalos, Théodoros, Smilis[2] découvrirent la sculpture et la plastique.

Le temps des images et de la fabrication des idoles est tellement petit que je puis dire l'artiste de chaque dieu. L'idole d'Artémis à Éphèse et celle d'Athéna — ou plutôt d'Athéla, car ceux qui parlent d'une façon plus mystique l'appellent ainsi[3]; je parle de la

Celui-ci n'a certainement pas inventé ces noms. Il les a trouvés dans l'auteur auquel il emprunte ses renseignements sur l'histoire de la sculpture. KALKMANN, dans le *Rheinisches Museum*, N. F., t. XLII, p. 522 ss. et GEFFCKEN, *op. cit.*, p. 195 ss., accusent l'apologiste d'être tombé ici dans de grossières erreurs. Ces accusations sont mal fondées. Cf. G. BOTTI, *loc. cit.*

[1] Cf. PLINE, *Hist. nat.*, XXXV, 12. Athénagore semble dire qu'on conserve encore de son temps cette première sculpture. Il se borne évidemment à copier sa source, sans penser à la destruction de Corinthe.

[2] Le ms A lit ici *ὁ μιλίσιος*. *Σμίλις* est une conjecture de Schwartz, mais qui paraît excellente. Ce personnage était, d'après Pausanias, un contemporain de Dédale et son égal en réputation.

[3] Le texte de cette incise est corrompu. La traduction en donne le sens le plus probable, mais la restitution exacte semble impossible. Athela est un jeu de mots sur le nom d'Athena; il rappelle que la déesse guerrière est sortie du cerveau de Zeus.

vieille idole, faite d'olivier —, et encore celle d'Athéna assise, furent fabriquées par Endoios, disciple de Dédalos. Apollon Pythien est l'œuvre de Théodoros et de Téléclès; l'Apollon de Délos et l'Artémis sont le travail de Tektaios et d'Angélion. L'Héra de Samos et celle d'Argos sont de la main de Smilis. Les autres idoles ont été faites par Phidias[1]. L'Aphrodite de Cnide est une autre œuvre de Praxitèle. L'Asclépios d'Epidaure est un travail de Phidias.

En un mot, il n'y a aucune de ces idoles qui n'ait été faite par un homme[2]. En vérité, si ce sont des dieux, pourquoi donc n'existaient-ils pas dès le commencement? Pourquoi sont-ils plus récents que ceux qui les ont faits? Quel besoin avaient-ils, pour exister, d'hommes et d'habileté? Ils sont de la terre, des pierres, de la matière, un art superflu.

CRITIQUE DE L'ORPHISME

XVIII. Sans doute, quelques-uns disent que les images sont bien telles, mais que les dieux sont ceux en l'honneur de qui elles sont faites[3], que les pro-

[1] Texte altéré. On s'attendrait plutôt à trouver ici l'indication d'une première sculpture de Praxitèle. Mais d'autre part il est bien étonnant que seul soit nommé l'Asclépios d'Épidaure comme l'œuvre de Phidias et qu'il ne soit fait mention ni de l'Athéna du Parthénon ni du Zeus d'Olympie. D'ailleurs l'Asclépios lui-même n'était pas dû à Phidias, mais à un de ses disciples Trasimède, fils d'Arignotos de Paros. Cf. PAUSANIAS, II, 27, 2. En tous cas, avant de parler d'erreur, il faudrait être mieux assuré du texte.

[2] Cf. CLÉMENT, *Protr.*, IV, 47.

[3] Les païens se tiraient habituellement d'embarras par cette réponse; aussi l'apologiste tient-il à s'expliquer à ce sujet, sans exposer d'ailleurs sa pensée sur le culte des images. Il ne semble pas qu'au IIe siècle la question ait été soulevée dans les milieux chrétiens.

cessions qui se dirigent vers elles, que les sacrifices sont adressés aux dieux et se rapportent à eux; qu'il n'y a pas d'autre moyen d'aller aux dieux que celui-là :

On soutient mal la vue des dieux qui se
montrent en pleine lumière[1].

Qu'il en soit ainsi, continuent-ils, la preuve en est faite par les vertus de certaines idoles. Eh bien! examinons la puissance de leurs noms! Mais avant de parler, je vous demanderai, très grands empereurs, de me pardonner si je vous présente des raisonnements vrais. Mon projet n'est pas de traiter les idoles avec mépris, mais c'est en réfutant les calomnies faites contre nous que je vous expose la raison de nos principes[2]. Vous pourriez par vous-mêmes[3] examiner aussi le royaume céleste, car à vous, père et fils, tout a été soumis d'en haut lorsque vous avez reçu l'empire[4] : l'âme du roi, en effet, est dans la main de Dieu[5], dit l'Esprit prophétique; de la même manière

[1] *Iliad.*, XX, 131.

[2] Ce passage mérite d'être souligné, car il montre la courtoisie et l'urbanité d'Athénagore. D'autres, comme Tatien et même comme Minucius Félix, *Octav.*, XXII, 6, se contentent de plaisanter; ils raillent impitoyablement les idoles. Athénagore sait que le paganisme compte parmi ses fidèles des esprits distingués. Il n'oublie pas que les empereurs eux-mêmes à qui il s'adresse vénèrent les idoles. Il tient à ne pas les blesser.

[3] Le texte semble défectueux. L'optatif *ἔχοιτε* appellerait au moins la particule *ἄν*. D'où les corrections de Wilamowitz : <*αὐτοὶ δ' ἂν*> *ἔχοιτε* et de Schwartz : *ἔχοιτε* <*δ' ἂν*>. Il manque peut-être autre chose.

[4] Cf. *Rom.*, XIII, 1-2. La formule d'Athénagore est particulièrement solennelle.

[5] *Prov.*, XXI, 1. La citation n'est pas littérale; le texte des Proverbes porte *καρδία βασιλέως* au lieu de *ψυχή*. En rappelant ce passage, l'apologiste veut dire que les empereurs sont dirigés par Dieu et sont de sa part l'objet d'une protection spéciale. Cf. Themistius, *Orat.*, VII et XI.

tout est soumis à un seul Dieu et au Verbe qui est près de lui, au Fils regardé comme inséparable de lui[1].

Avant tout le reste, réfléchissez donc à ceci. Ce n'est pas depuis le commencement, comme on dit, qu'il y a eu des dieux; mais chacun d'eux a pris naissance, comme nous naissons nous-mêmes, et cela est admis par tout le monde. Homère dit en effet :

Océan, le père des dieux, et Téthys, leur mère[2].

Orphée[3], qui le premier a trouvé leurs noms et qui a exposé leurs généalogies et tout ce qu'a fait chacun d'eux, est regardé par nos accusateurs comme un théologien plus véridique et Homère le suit de préférence la plupart du temps au sujet des dieux[4]. Lui aussi rapporte la première naissance des dieux sortis de l'eau :

L'Océan, qui est la source de toutes choses[5].

Selon lui, l'eau était le principe de tout. De l'eau a été formé le limon; et de l'un et de l'autre est sorti un animal, un dragon qui avait une tête de lion < et une autre de taureau >[6], et entre les deux une face

[1] Les choses de la terre sont soumises aux empereurs, mais les empereurs eux-mêmes sont soumis à Dieu et à son Verbe. Le Saint-Esprit n'est pas mentionné, parce que dans l'œuvre de création et de conservation du monde c'est le Verbe qui joue le rôle essentiel.

[2] *Iliad.*, XIV, 201 et 302. Cf. Théophile, *Ad Autol.*, II, 5; *Cohort. ad Graec.*, 2. Déjà dans Platon, *Cratyl.*, p. 402 b.

[3] Cf. *Cohort. ad Graec.*, 15.

[4] La dépendance d'Homère par rapport à Orphée est soulignée encore par l'auteur de la *Cohortatio*, 18 et par Clément, *Strom.*, VI, 2, 5. On parlait beaucoup d'Orphée dans les premiers siècles chrétiens et son autorité était invoquée dans toutes sortes de milieux. Cf. Lagrange, *L'orphisme*, pp. 187 ss., 211 ss.

[5] *Iliad.*, XIV, 246.

[6] Les mots *καὶ ἄλλην ταύρου* qui manquent dans le texte doivent y être rétablis. Cf. Damascius, *Quaest. de primo princ.*, p. 386 (Abel, *Orphica*, fr. 36). Sur cette théogonie, voir Lagrange, *op. cit.*, p. 125 ss.

de dieu. Son nom était Héraklès et Chronos. Cet Héraklès a donné naissance à un œuf énorme, qui était rempli de la force de son père et qui, par frottement, fut brisé en deux. La partie supérieure de l'œuf donna naissance au ciel; la partie inférieure à la terre. Ainsi apparut un dieu à deux corps[1]. Le Ciel uni à la Terre engendra comme filles, Clotho, Lachesis, Atropos, comme garçons les Hecatonchires Kottos, Gygès, Briaréos[2] et les Cyclopes Brontès, Stéropès et Argès[3], qu'il enchaîna et précipita dans le Tartare parce qu'il avait appris au commencement qu'il serait détrôné par ses enfants. C'est pourquoi la Terre irritée enfanta encore les Titans :

> La vénérable Gaia a enfanté des rejetons célestes
> que l'on appelle de leur nom Titans,
> parce qu'ils ont châtié le grand Ciel étoilé[4].

XIX. Tel est le début de la généalogie de ceux qui sont, suivant eux, des dieux, et de l'univers. Qu'est-ce donc que cela? Car chacun des êtres auxquels on a

[1] Texte altéré. Le ms A porte *γη διὰ σώματος*. Il est probablement question d'un dieu *δισώματος*, non que ce dieu ait eu deux corps, mais deux aspects. Cf. *Recognit.*, X, 30 : « ... ac protulisse ex se duplicem quamdam speciem, quam illi masculofeminam vocant ». *Ibid.*, 7 : « disruptoque... immani illo globo processisse speciem quamdam hominis duplicis formae, quam illi masculofeminam vocant, hanc etiam Phaneta nominarunt ». Au lieu d'un hermaphrodite, on pourrait penser, avec LAGRANGE, *op. cit.*, p. 127, à l'idée fantastique dont parle Hiéronyme : « dieu aux ailes d'or et à la tête de taureau, dont la tête était surmontée d'un autre être, un serpent aux formes variées ».

[2] Cf. HÉSIODE, *Theog.*, 147-149. [3] *Ibid.*, 139-140.

[4] *Ibid.*, 207-209. Les trois vers de la théogonie orphique cités ici ne sont connus que par Athénagore. Le jeu de mots (*τιτῆνας, τισάσθην*) est intraduisible en français.

attribué l'essence divine a eu un commencement[1]. Si, en effet, ils sont créés, n'étant pas auparavant, comme le disent ceux qui ont parlé d'eux comme de dieux, ils ne sont pas. Ou bien, en effet, un être est increé et il est éternel, ou bien il est créé et il reste corruptible. Et je ne parle pas ici d'une manière et les philosophes d'une autre : « Quel est l'être éternel et qui ne naît point, et quel est celui qui naît toujours et n'existe jamais[2]? » En parlant de l'intelligible et du sensible, Platon enseigne que ce qui est toujours, l'intelligible, est increé; que ce qui n'est pas, le sensible, est créé, ayant commencé et devant cesser.

Pour la même raison, les Stoïciens disent que toutes choses seront détruites par le feu et qu'elles existeront de nouveau, le monde recommençant ainsi à exister[3].

[1] Traduction très approximative. Le texte est fortement altéré et les essais de correction tentés par les éditeurs sont aléatoires.

[2] Cf. PLATON, *Tim.*, p. 27d.

[3] Cf. JUSTIN, *1 Apol.*, XX, 2 : « Les philosophes qu'on appelle stoïciens enseignent que Dieu même se résoudra en feu et qu'après ces changements le monde renaîtra. Quant à nous, nous pensons que le Dieu qui a tout créé est supérieur à cette nature changeante ». TATIEN, *Orat.*, VI. CICÉRON, *De nat. deor.*, II, 118 : « Ex quo eventurum nostri (les Stoïciens) putant id de quo Panaetium addubitare dicebant, ut ad extremum omnis mundus ignesceret, cum, humore consumpto, neque terra ali posset, neque remearet aer; cuius ortus, aqua omni exhausta, esse non posset; ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rursum animante ac deo renovatio mundi fieret, atque idem ornatus oriretur ». On sait que l'idée d'une conflagration universelle et d'un renouvellement du monde par le feu n'est pas étrangère au christianisme. Cf. *2 Petr.*, III, 10-13 : « En ce jour les cieux passeront avec un bruit strident, les éléments embrasés se dissoudront et la terre et les œuvres qu'elle renferme seront mises à jour... Quels ne devez-vous pas être par la sainteté de votre conduite et de votre piété, attendant et hâtant la parousie du jour de Dieu, par laquelle les cieux enflammés seront dissous et les éléments embrasés seront fondus ». Cf. JUSTIN, *1 Apol.*, XX, 1; *2 Apol.*, VII, 2-3; MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XXXIV, 1.

Mais si, comme ils le disent, il y a un double principe, l'un actif et principal, comme la Providence, l'autre passif et changeant, comme la matière, et s'il est impossible que, même gouverné par la Providence, le monde créé demeure dans le même état, comment demeure la constitution des dieux qui ne sont pas par nature mais qui deviennent? En quoi les dieux sont-ils supérieurs à la matière, s'ils tirent leur constitution de l'eau? Mais l'eau n'est pas, comme ils le disent, le principe de tout : comment en effet une chose pourrait-elle être constituée d'éléments simples et sans composition? Il faut à la matière un artisan et à l'artisan une matière. Ou bien comment les formes existeraient-elles sans la matière et sans l'artisan? D'autre part, il n'y a pas de raison que la matière soit plus ancienne que Dieu, car il est nécessaire que la cause efficiente existe antérieurement à ce qui devient.

LE CORPS DES DIEUX

XX. Si l'absurdité de leur théologie allait (seulement) jusqu'à dire que les dieux tirent leur constitution de l'eau, après avoir montré qu'il n'y a rien de créé qui ne soit aussi corruptible, je pourrais passer à leurs autres accusations[1]. Mais ils ont encore

[1] Avant d'aborder l'examen des autres accusations, Athénagore veut achever la réfutation du paganisme. Geffcken estime que l'apologiste se laisse entraîner sans avoir prévu le développement que prendrait son exposé et qu'il fait ainsi preuve de beaucoup de négligence. On peut juger au contraire que, s'il rappelle ici en passant les deux griefs sur lesquels il reviendra plus tard, c'est afin de maintenir en éveil l'attention de ses auditeurs fictifs. Pour lui, il sait très bien où il va. Il va s'agir maintenant, non plus de l'origine des dieux, mais du corps qui leur est attribué.

décrit les corps des dieux : Héraklès est un dieu < lion et >[1] dragon recourbé; ils parlent des dieux à cent mains; ils disent que la fille de Zeus qu'il a engendrée de sa mère Rhéa, appelée aussi Déméter[2], possède deux yeux placés naturellement et deux autres sur le front, et la face d'un animal sur la partie postérieure du cou, et encore des cornes; par suite, Rhéa, effrayée du caractère monstrueux de son enfant, aurait pris la fuite sans lui permettre de prendre la mamelle; c'est pour cela que d'une façon mystique on l'appelle Athela, mais habituellement Perséphone et aussi Koré. Elle n'est pas la même qu'Athéna qui est appelée Koré à cause de sa virginité[3].

D'autre part, ils ont aussi raconté les actions des dieux, avec exactitude à ce qu'ils croient. D'abord, que Kronos a coupé le membre viril de son père et l'a jeté lui-même à bas de son char, et qu'il est devenu parricide en dévorant ses enfants mâles. Puis, que Zeus, après avoir attaché son père, l'a précipité dans le Tartare, comme Ouranos l'avait fait à ses propres fils; qu'il a fait la guerre aux Titans pour la primauté; qu'il a poursuivi sa mère Rhéa qui refusait de s'unir à lui, mais qu'elle-même étant devenue un dragon, il l'a attachée par le nœud qu'on appelle héracléo-

[1] Il faut sans doute ajouter < lion et >, comme il est dit plus haut, ch. XVIII.

[2] Texte incertain et corrompu. Le ms A porte : *καὶ Δήμητρος ἢ Δημήτορος τὸν αὐτῆς*, ce qui ne signifie rien. Geffcken corrige : *<ἢ> καὶ Δήμητρος ἣν καὶ Δημήτερος αυτὴν λέγουσιν.* Peut-être faut-il dire simplement que Rhéa porte aussi le nom de Déméter; cf. PROCLUS, sur le *Cratyle*, p. 396. Athénagore seul nous a confié ces renseignements sur Perséphone.

[3] Le surnom de Koré donné à Athéna est souvent rappelé; cf. PLATON, *Leg.*, p. 706 b.

tique[1] et s'est uni à elle. La verge d'Hermès est le symbole de la représentation de cette union[2]. Ensuite, Zeus s'est uni à sa fille Perséphone en lui faisant violence à elle aussi sous la forme d'un dragon[3]; de cette dernière lui est né un enfant, Dionysos[4].

Il était nécessaire que j'en dise autant. Quelles sont la dignité ou l'utilité d'un tel récit, pour nous faire croire que Kronos, Zeus, Koré, et les autres sont des dieux? La description de leur corps? Mais quel homme ayant fait ses preuves[5] et formé dans la spéculation (philosophique) croira qu'une vipère est née d'un dieu? Orphée[6] :

> Phanès produisit une terrible progéniture
> d'un sein sacré, Echidna[7] effroyable à voir (avec)

[1] Ce nœud était regardé comme particulièrement difficile à défaire et il passait pour avoir une efficacité certaine dans les maladies. Cf. Sénèque, *Epist.* 87, 38; Pline, *Nat. Hist.*, XXVIII, 64.

[2] Macrobe, *Saturn.*, I, 19, 16.

[3] Tatien, *Orat.*, X et VIII; Clément, *Protr.*, II, 16, 1.

[4] Cf. Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 12, 12; Clément, *Protr.*, II, 17; Firmicus Maternus, *De errore prof. relig.*, 6; Arnobe, *Adv. nat.*, V, 19.

[5] Le sens de *κεκριμένος* est douteux. Aussi les éditeurs ont-ils remplacé ce mot par d'autres : *νοῦν κεκτημένος*, Schwartz; *νῷ (ou λόγῳ) κεχρημένος*, Wilamowitz; *ἠκριβωμένος*, Geffcken. Il semble pourtant qu'on puisse conserver le texte. Paul explique : « *ἄνθρωπος κεκριμένος* est homo discretus scilicet iudicio suo a vulgo. » Il s'agit donc d'un homme de jugement posé et réfléchi.

[6] Le nom d'Orphée doit être maintenu ici, contre Schwartz. Athénagore indique sa source et il continue d'introduire brusquement des citations au milieu de ses développements. Les vers orphiques qui suivent ne sont pas connus en dehors de lui; mais peut les rapprocher d'une page d'Hésiode, *Theog.*, 295 ss.

[7] Est-ce un nom propre ou un nom commun? Plus vraisemblablement un nom propre. Cf. Hésiode, *Theog.*, 295 ss. : « Elle enfanta aussi un monstre irrésistible, qui ne ressemblait en rien ni aux hommes mortels ni aux dieux immortels. Au creux d'une grotte naquit la divine Echidna à l'âme violente. Son corps est pour moitié d'une

> les cheveux de sa tête, et son visage beau
> à voir, mais les autres membres étaient d'un
> serpent effrayant
> depuis l'extrémité de la gorge.

Ou qui pourrait admettre que Phanès, le dieu premier-né[1], car c'est lui qui est sorti de l'œuf, ou bien avait le corps et l'apparence d'un serpent, ou aurait été avalé par Zeus, afin que Zeus fût désormais sans limites? S'ils ne diffèrent en rien des animaux les plus vils, — car il est évident que le divin doit être différent des choses terrestres et des choses séparées de la matière, — ils ne sont pas des dieux. Et alors, pourquoi leur rendrions-nous nos hommages, à eux dont la naissance est pareille à celle des bêtes et qui ont eux-mêmes la forme de bêtes et un aspect affreux?

XXI. En vérité, si l'on se contentait de dire que les dieux sont corporels, qu'ils possèdent du sang, du sperme, qu'ils éprouvent les passions de colère et de désir, déjà alors il faudrait regarder ces doctrines comme du bavardage et de la niaiserie. Car il n'y a

jeune femme aux belles joues et aux yeux qui pétillent, pour moitié d'un énorme serpent, terrible autant que grand, tacheté, cruel, qui gîte aux profondeurs secrètes de la terre divine. » Cependant, le R. P. Lagrange, *op. cit.*, p. 127, pense qu'il s'agit ici de la vipère, tirée par Phanès de son propre sein et qui dominait sa tête.

[1] Phanès est le grand dieu de l'orphisme, le dieu premier-né, le principe de tout. Cf. Lactance, *Div. Inst.*, I, 5 : « Orpheus... deum verum et magnum *πρωτόγονον* appellat, quod ante ipsum nihil sit genitum, sed ab ipso sicut cuncta generata eumdem etiam *Φάνητα* nominat, quod cum adhuc nihil esset, primus ex infinito apparuerit et extiterit, cuius originem atque naturam, quia concipere animo non poterat, ex aere immenso natum esse dixit. »

en Dieu ni colère[1], ni désir, ni appétit, ni sperme destiné à la génération. Qu'ils soient, si l'on veut, corporels, mais supérieurs à la passion et à la colère. Qu'on ne voie pas Athéna

> irritée contre Zeus père, et un courroux féroce
> la saisit[2].

Qu'on ne contemple pas Héra :

> Héra ne peut dans sa poitrine contenir sa colère
> et elle parle ainsi[3].

Supérieurs aussi à la tristesse :

> O malheur! l'homme m'est cher, que je vois de
> mes yeux poursuivi
> autour du rempart et mon âme se désole[4].

Car pour moi, j'appelle sans instruction et grossiers les hommes qui se laissent aller à la colère et à la tristesse. Et lorsque le père des dieux et des hommes se lamente sur son fils :

> O malheur à moi! le destin de Sarpédon, pour
> moi le plus cher des mortels,
> est de tomber sous le bras de Patrocle, fils de
> Menoetios[5],

[1] Question fort débattue. La plupart des philosophes déclarent que Dieu est impassible, ne connaissant aucun des mouvements qui caractérisent la passion; quelques autres, avec Lactance, s'appuient sur les livres saints pour admettre en Dieu l'existence de la colère.
[2] *Iliad.*, IV, 23.
[3] *Iliad.*, IV, 24. La plupart des citations qui suivent sont une sorte de lieu commun à tous les apologistes et même à tous les adversaires de la mythologie classique.
[4] *Iliad.*, XXII, 168-169. Cf. PLATON, *Resp.*, III, p. 388 c; JOSÈPHE, *Contra Apion.*, II, 245; *Cohort.*, 2.
[5] *Iliad.*, XVI, 433-434. Cf. CLÉMENT, *Protr.*, IV, 55; ATHANASE, *Contra Gent.*, XI; TERTULLIEN, *Apolog.*, XIV, 6; MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XXIV, 4; FIRMICUS MATERNUS, *De errore*, XII, 8.

et qu'il n'est pas capable, avec ses plaintes, de l'arracher au danger :

> Sarpédon, fils de Zeus, mais Zeus ne défend pas
> son fils[1];

qui n'accuserait d'ignorance ceux qui, sous le couvert de telles fables, se présentent aimés des dieux, mais sont bien plutôt sans dieux?

Admettons qu'ils soient corporels, mais qu'Aphrodite ne soit pas blessée dans son corps par Diomède :

> C'est le fils de Tydée, le brillant Diomède[2],

ou par Arès dans son âme :

> C'est vrai, je suis boiteux; mais la fille de Zeus,
> Aphrodite,
> me déshonore constamment; elle aime le bel Arès[3].

(Et le même Arès[4]) :

> Il lui déchire la belle peau[5];

le redoutable au milieu des guerres, l'associé de Zeus dans les combats contre les Titans, paraît plus faible que Diomède :

[1] *Iliad.*, XVI, 522.
[2] *Iliad.*, V, 376. Cf. *Cohort.*, 2; THÉOPHILE, *Ad Autol.*, I, 9; CLÉMENT, *Protr.*, II, 36, 1; ATHANASE, *C. Gent.*, XII; TERTULLIEN, *Apolog.*, XIV, 2; *Ad nat.*, XI, 7; MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XXIV, 3; FIRMICUS MATERNUS, *De err.*, XII, 8; JOSÈPHE, *C. Apion.*, II, 243.
[3] *Odys.*, VIII, 308-309.
[4] Une lacune d'environ 17 lettres est indiquée par le ms A. Geffcken suppose qu'il manque quelque chose comme ceci : *καὶ ὁ αὐτὸς Ἄρης*.
[5] *Iliad.*, V, 858. Cf. *Cohort.*, 2; CLÉMENT, *Protr.*, II, 36, 1; MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XXIV, 3; THÉOPHILE, *Ad Autol.*, I, 9.

Il va furieux, comme Arès, brandissant sa lance[1].

Tais-toi, Homère, un dieu n'est pas furieux. C'est toi qui me présentes un dieu fléau des hommes, buveur de sang :

Arès, Arès, fléau des hommes, buveur de sang[2],

qui racontes longuement son adultère et ses liens :

Mais à peine montés sur le lit et couchés,
l'ingénieux réseau de l'habile Hephaestos leur retombait dessus.
Plus moyen de remuer les membres[3].

Ne va-t-on pas rejeter ce long et impie bavardage au sujet des dieux? Ouranos est châtré; Kronos est attaché et précipité dans le Tartare, les Titans se révoltent, Styx meurt en pleine bataille[4]. Voici qu'on nous les montre mortels[5]! Ils s'aiment les uns les autres, ils aiment des hommes :

Enée, conçu aux bras d'Anchise par la divine Aphrodite,

[1] *Iliad.*, XV, 605. La citation est tronquée; l'apologiste s'adresse au poète dans une apostrophe qui sent un peu trop la rhétorique. Un mouvement analogue se retrouve dans CLÉMENT, *Protr.*, IV, 59, 2, qui, après avoir rappelé l'adultère d'Arès (*Odys.*, VIII, 266-270), s'écrie : « κατάπαυσον, Ὅμηρε, τὴν ᾠδήν... »

[2] *Iliad.*, V, 31. Cf. CLÉMENT, *Protr.*, II, 29, 2.

[3] *Odys.*, VIII, 296-298. Cf. ARISTIDE, *Apol.*, X, 7; TATIEN, *Orat.*, XXXIV; CLÉMENT, *Protr.*, IV, 59, 2; ATHANASE, *C. Gent.*, XII; MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XXIV. Voir aussi LUCIEN, *Dial. deor.*, XVII.

[4] Le rappel des mythes sur Ouranos, Kronos, les Titans, Styx interrompt le développement sur les passions et les amours des dieux; mais il est, lui aussi, classique. Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Hypoth.*, III, 210; CICÉRON, *De nat. deor.*, III, 24, 62; *Cohort.*, 2. La mention de Styx est unique dans Athénagore; on ne sait où l'apologiste a trouvé le renseignement qu'il donne sur sa mort.

[5] Cf. CICÉRON, *De nat. deor.*, II, 28, 70.

déesse unie à un mortel dans les gorges de l'Ida[1].

Des dieux n'aiment pas, ils ne souffrent pas; car s'ils sont des dieux, on ne verra pas non plus leurs désirs. Même si un Dieu prend une chair, selon la divine économie[2], est-il encore l'esclave de la passion?

Jamais encore pareil désir d'une déesse ou d'une femme
n'a à tel point inondé et dompté mon cœur en ma poitrine,
non pas même quand je m'épris de l'épouse d'Ixion,
ni de Danaé aux fines chevilles, la fille d'Akrisios,
ni de la fille de l'illustre Phénix,
ni de Sémélé, ni d'Alcmène à Thèbes,
ni de Déméter, la princesse aux belles tresses,
ni de la glorieuse Léto, ni de toi-même[3].

C'est un être créé, c'est un être corruptible. Il n'a rien d'un dieu. Ce n'est pas tout. Les dieux sont aux gages des hommes :

[1] *Iliad.*, II, 820-821. Cf. CLÉMENT, *Protrept.*, II, 33; FIRMICUS MATERNUS, *De err.*, XII, 8.

[2] Il faut souligner cette allusion, unique dans la *Supplique*, à l'incarnation. On voit par là qu'Athénagore n'ignorait pas cet élément capital de la doctrine chrétienne et qu'il admettait sans ambages la divinité du Christ. S'il ne fait pas à l'incarnation une place aussi importante que JUSTIN, c'est parce que son plan ne le comportait pas. L'incarnation s'opère selon l'économie : mot déjà courant, qui sera de plus en plus employé.

[3] *Iliad.*, XIV, 315-327. Manquent les vers 318, 320, 322, 324, 325. Dans la *Cohortatio*, 2, le même passage est cité avec les mêmes omissions, ce qui permet de penser que les deux apologistes ont puisé à une source commune. Cf. JOSÈPHE, *C. Apion.*, II, 246; TERTULLIEN, *Apolog.*, XIV, 7; *Ad nat.*, I, 10, 68; FIRMICUS MATERNUS, *De err.*, XII, 8.

O demeure d'Admète, où je consentis, moi,
à accepter la table du mercenaire, et je suis un dieu[1]!

Ils remplissent l'office de bouviers :

Venu sur cette terre, je paissais les bœufs de mon hôte
et j'ai protégé cette maison[2].

Ainsi Admète est supérieur au dieu. O prophète, sage, toi qui prévois ce qui arrivera aux autres, tu n'as pas prévu le meurtre de celui que tu aimes, mais tu as tué ton ami de ta propre main[3] :

Et moi j'imaginais que le mensonge n'avait pas de place
dans la divine bouche de Phoebus d'où jaillissent les oracles[4],

[1] EURIPIDE, *Alc.*, 1-2 Cf. JOSÈPHE, *C. Apion.*, II 247; TATIEN, *Orat.*, VIII et XXI; CLÉMENT, *Protr.*, II, 35, 3; TERTULLIEN, *Apolog.*, XIV, 4; MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XXIV, 5.

[2] EURIPIDE, *Alc.*, 8-9.

[3] Athénagore commence à rappeler divers épisodes de l'histoire d'Apollon. Il y a d'abord une allusion au meurtre de Hyacinthe; cette fable a été utilisée à maintes reprises; cf. LUCIEN, *Dial. deor.*, XVI, 1; TATIEN, *Orat.*, VIII; THÉOPHILE, *Ad Autol.*, I, 9; *Acta disput. Achatii*, II, 4.

[4] ESCHYLE, fr. 350 Nauck. Cité par PLATON, *Resp.*, II, p. 383 b : « Nous n'approuvons pas davantage le passage d'Eschyle où Thétis dit qu'Apollon chantant à ses noces lui prédisait une heureuse fécondité et des enfants destinés à une longue vie exempte de maladies. Après avoir annoncé que les dieux veilleraient avec amour sur toute sa destinée, il entonna le péan et releva mon courage. Et moi, je m'imaginais que le mensonge n'avait point de place dans la divine bouche de Phébos d'où jaillissent les oracles. Or ce dieu, qui chantait lui-même, qui était assis lui-même au banquet, qui m'avait lui-même prédit cet avenir, c'est lui-même qui a tué mon enfant ». Geffcken, qui cherche toujours à rabaisser la science de l'apologiste, pense qu'Athénagore n'a lu ni Platon ni moins encore Eschyle et qu'il a appliqué les deux vers qu'il cite à la mort de Hyacinthe, comme le

ainsi qu'Eschyle ridiculise Apollon comme faux prophète :

Or ce dieu, qui chantait lui-même, qui était assis lui-même au banquet,
qui m'avait lui-même prédit cet avenir, c'est lui qui a tué mon enfant.

LES INTERPRÉTATIONS PHYSIQUES DE LA MYTHOLOGIE

XXII. Mais peut-être tout cela est-il erreur poétique. Voici encore une formule de savant dans les choses de la nature[1] :

Zeus éclatant (comme dit Empédocle)
et Héra porte-vie, avec Aïdoneus
et Nestis qui arrose de larmes les yeux des mortels[2].

Si maintenant Zeus est le feu; Héra, la terre; Aïdoneus, l'air et Nestis, l'eau; ces éléments, le feu, l'eau, l'air, aucun d'eux n'est dieu : ni Zeus, ni Héra, ni Aïdoneus; car c'est de la matière séparée par Dieu qu'est faite la constitution de tout cela et que tout cela est sorti :

faisait sans doute le recueil de δόξαι dont il se servait. Déjà Wilamowitz pensait qu'il appliquait à Apollon et à Admète l'allusion au meurtre de Hyacinthe, sous prétexte qu'Admète est le dernier personnage expressément désigné. En réalité, il n'y a pas de raison pour penser qu'Athénagore ignorait la signification originelle des fragments qu'il rapporte.

[1] Les poètes ont le droit de se tromper, mais non les philosophes. Cf. CICÉRON, *De nat. deor.*, III, 77 : « Poetarum ista sunt; nos autem philosophi esse volumus, rerum auctores, non fabularum ».

[2] EMPÉDOCLE, fr. 6 Diels.

Le feu et l'eau et la terre et la hauteur bienveillante de l'air
et l'amitié avec cela[1]...

Ce qui sans l'amitié ne peut subsister, étant confondu à cause de la discorde, comment pourrait-on dire que cela est des dieux? Selon Empédocle, l'amitié est le principe, les composés dérivent du principe, et le principe est dominateur. De la sorte, si nous supposons qu'une et la même est la puissance du principe et de ce qui en dérive, nous nous ignorons nous-mêmes en faisant le même cas de la matière corruptible, inconstante, changeante[2] et du Dieu incréé, éternel et toujours d'accord avec lui-même.

Selon les Stoïciens, Zeus est la matière bouillonnante; Héra, l'air, si l'on prononce ce nom plusieurs fois de suite[3]; Poseidon, la boisson. D'autres[4] donnent d'autres explications naturelles. Les uns disent que Zeus est l'air de nature double, à la fois mâle et femelle[5]; les autres, qu'il est l'occasion qui change le temps en température favorable; aussi seul il a pu échapper à Kronos[6]. Mais contre les Stoïciens,

[1] EMPÉDOCLE, fr. 17, v. 18 et 20 (Diels).

[2] Ces attributs sont ceux-là mêmes que les stoïciens reconnaissent à la matière.

[3] Cf. PLATON, *Cratyl.*, p. 404 c; CICÉRON, *De nat. deor.*, II, 26, 66.

[4] Cf. CLÉMENT, *Protr.*, V, 64, 4.

[5] C'est la doctrine des orphiques. Cf. LACTANCE, Inst. div., IV, 8 : « Nisi forte existimabimus Deum, sicut Orpheus putavit, et marem esse et feminam, quod aliter generare nequiverit, nisi haberet vim sexus utriusque. » *Orphica*, fr. 46 Abel.

[6] Cf. CICÉRON, *De nat. deor.*, II, 25, 64. L'explication physique est celle des Stoïciens. Athénagore va la combattre longuement. GEFFCKEN, *op. cit.*, pp. 205-210, donne une analyse détaillée de ce chapitre, dont la composition lui semble fort désordonnée et dont il cherche à découvrir les sources. Il est vrai qu'on a un peu de peine

il faut dire : Si vous croyez un le Dieu suprême, incréé et éternel, composées les choses où se trouve le changement de la matière, et si vous dites que l'esprit de Dieu répandu à travers la matière reçoit l'un ou l'autre nom selon ses transformations, les formes de la matière deviendront le corps de Dieu. Et si les éléments sont corrompus par suite de la conflagration dernière, il est nécessaire que les noms soient corrompus en même temps que les formes[1], seul demeurant l'esprit de Dieu. Qui donc regarderait comme des dieux les corps dont les changements matériels font des choses corruptibles?

à suivre ici le détail de la pensée. L'interprétation physique des légendes était l'effort le plus considérable de la pensée païenne pour rendre acceptable la mythologie aux esprits cultivés : l'apologiste ne l'ignore pas; cependant il ne peut se déclarer satisfait, car il ne voit pas la nécessité de conserver toutes ces légendes auxquelles il n'a aucune raison d'être attaché, et il n'admet pas les divergences, voire les contradictions, auxquelles ne peuvent guère échapper des exégètes subtils qui veulent tenir compte des traditions les plus scabreuses ou des récits les plus incohérents. D'autre part, il n'éprouve aucune sympathie pour le panthéisme stoïcien et il met en relief les difficultés d'une doctrine qui identifie Dieu et le monde.

Il est assez vain, pour le reste, de se demander où Athénagore a puisé le détail de sa réfutation. Non seulement nous ne connaissons pas tous les livres qu'il a pu lire, mais nous n'avons pas le droit de lui refuser une certaine intelligence, qui le mettait à même de juger personnellement les légendes et d'en montrer la faiblesse. On traite trop volontiers certains auteurs anciens de compilateurs ou de copistes, comme s'ils avaient été incapables de toute réflexion.

[1] A propos de ce mot, Schwartz s'exprime ainsi : « Athenagoras unus est ex iis platonicis qui ἰδέας exemplaria esse dicebant, εἴδη formas ex ἰδέαις desumptas et materiae impressas, Aristotelica εἴδους notione philosophiae Platonicae immixta et deo ab ἰδέαις clarius quam apud Platonem distincto ». Cf. SÉNÈQUE, *Epist.* 58, 20 : « Quid sit hoc εἶδος, attendas oportet et Platoni imputes, non mihi, hanc rerum difficultatem... alterum exemplar est, alterum forma ab exemplari sumpta et operi imposita... habet aliquam faciem statua : haec est εἶδος; habet aliquam faciem exemplar ipsum quod intuens opifex statuam figuravit : haec ἰδέα est... Εἶδος in opere est, ἰδέα extra opus, nec tantum extra opus est sed ante opus ».

Quant à ceux qui disent que Kronos est le temps et Rhéa la terre, celle-ci concevant de Kronos et enfantant, par suite étant regardée comme la mère de toutes choses; celui-là engendrant et dévorant ses enfants; — que l'ablation du membre viril signifie l'accouplement du mâle et de la femelle, lequel (accouplement) divise le sperme et le répand dans la matrice, puis donne naissance à l'homme qui a en lui-même le désir, c'est-à-dire Aphrodite; — que la folie de Kronos est le changement des temps qui corrompt les choses animées et les choses inanimées; — que les liens de Kronos et le Tartare sont le temps changeant selon les saisons et devenu invisible, — à ceux-là nous disons : si Kronos est le temps, il se transforme; s'il est la saison, il change; s'il est l'ombre, ou la glace, ou la substance humide, rien de tout cela ne demeure. Or ce qui est divin est immortel, immobile et immuable. Donc ni Kronos ni son idole n'est Dieu.

Quant à Zeus, s'il est l'air né de Kronos, dont l'élément mâle est Zeus et l'élément féminin Héra, (c'est pour cela qu'elle est sa femme et sa sœur), il se modifie; s'il est la saison, il change. Or le divin ne se transforme pas et ne se modifie pas.

Que (faut-il)[1] vous troubler davantage en (vous) disant, (à vous) qui connaissez mieux que personne ce qui fut dit par chacun de ceux qui s'occupent de la nature, ce qu'ont pensé les écrivains sur la nature

[1] Le ms A porte ici δὲ; la correction de Wilamowitz : δεῖ ὑμῖν ἐπὶ semble s'imposer; d'ailleurs le ms n a déjà corrigé δέ en δεῖ.

(des dieux)[1] : sur Athéna qu'ils disent être la pensée, répandue en toutes choses; ou sur Isis, qu'ils prétendent être la nature de l'éternité, de laquelle tous existent; ou sur Osiris, qui fut égorgé par Typhon son frère aux environs de Péluse[2], dont Isis cherche les membres avec Orus son fils et qu'elle ensevelit dans un tombeau, après les avoir trouvés; lequel tombeau est appelé jusqu'à présent Osiriake[3]?

Tournant et retournant dans tous les sens au sujet des formes de la matière, les écrivains se détournent du Dieu qui est visible par la raison; ils divinisent les éléments et leurs parties, leur donnent chacun des noms différents. Ils appellent la semence du blé Osiris[4]; d'où ils disent que c'est d'une façon mystique, à propos de l'invention des membres comme de celle des fruits, qu'on dit à Isis : « Nous avons trouvé, nous nous réjouissons[5] ». Ils appellent encore le fruit de la vigne Dionysos et Sémélé la vigne elle-même et foudre la flamme du soleil[6].

En vérité ceux qui (allégorisent) les mythes et

[1] Texte assez incertain. Il est possible que les mots « ce qu'ont pensé les écrivains sur la nature des dieux » soient une glose.

[2] Le ms A porte περὶ πελώρου, ce qui est un non-sens. Les tentatives de correction abondent. Celle de Geffcken, περὶ πελούσιον μετ' Ὥρου est une des plus acceptables. Elle a l'avantage d'être appuyée sur un passage de Plutarque, *De Is. et Os.*, 13-18.

[3] Cf. Firmicus Maternus, *De errore*, II, 6 : « Sepulcrum Osiridis hodieque in Aegypto est. » Plutarque, *De Is. et Os.*, 18.

[4] Firmicus Maternus, *De errore*, II, 6.

[5] Cf. Minucius Félix, *Octav.*, XXIII, 1; Théophile, *Ad Autol.*, I, 9; Augustin, *De civ. Dei*, VI, 10, 2; Juvénal, *Sat.*, VIII, 29.

[6] Dionysos, qui représente le fruit de la vigne, fait penser à Sémélé, qui symbolise la vigne elle-même; et celle-ci évoque l'idée de la foudre dont elle fut frappée par Zeus. La foudre représente la chaleur solaire, nécessaire à la maturation du raisin.

divinisent (les éléments)[1] font tout autre chose que de la (vraie) théologie : ils ne savent pas qu'ils fortifient les arguments contre les dieux par ces mêmes raisons qu'ils emploient pour leur défense[2]. Qu'ont affaire Europe et le Taureau, le Cygne et Léda à la terre et à l'air, pour que l'union impure de Zeus et de ces femmes soit celle de la terre et de l'air? Mais ils déchoient de la grandeur de Dieu et, incapables de dominer par la raison — car ils n'ont pas de sympathie pour le lieu céleste —, ils se sont attachés aux formes de la matière; et ainsi tombés ils divinisent les changements des éléments, de même que le passager qui conduirait, à la place du pilote, le navire où il s'est embarqué[3]. Mais, de même que le navire, même s'il est muni de tous ses agrès, n'est plus rien s'il n'a pas de pilote, les éléments bien ordonnés n'ont aucune utilité sans la providence de Dieu. Le navire ne naviguera pas tout seul et les éléments ne seront pas mis en mouvement sans le démiurge.

LES DÉMONS SELON LES PHILOSOPHES

XXIII. Vous pourriez donc dire, vous qui dépassez tous les hommes en intelligence : pourquoi donc

[1] Le ms A lit *τοὺς μύθους θεοποιοῦντες*, ce qui est inintelligible. On est donc porté à admettre que par suite d'un homeoteleuton, le copiste a omis le participe d'où dépend *τοὺς μύθους* et le complément de *θεοποιοῦντες*. La correction de Schwartz que nous adoptons a du moins le mérite de la vraisemblance.

[2] Cf. CICÉRON, *De nat. deor.*, III, 24.

[3] L'image du navire et du pilote pour représenter le monde et son gouvernement par la Providence est courante. Cf. THÉOPHILE, *Ad Autol.*, I, 5; CICÉRON, *De nat. deor.*, II, 34, 87; SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, IX, 27.

quelques-unes des idoles exercent-elles une action, s'il n'y a pas de dieux en l'honneur desquels nous élevons des statues[1]? Il n'est pas vraisemblable que les images, inanimées et immobiles par elles-mêmes, aient quelque puissance indépendamment de celui qui les meut.

Que dans certains milieux, dans certaines cités ou nations, il se produise des activités au nom des idoles, nous ne songeons pas à y contredire. Ce n'est pas parce que quelques-uns en ont tiré avantage tandis que d'autres en ont reçu du dommage, que nous regardons comme des dieux ceux qui ont agi dans l'un ou l'autre sens; mais nous savons, après l'avoir soigneusement examiné, pourquoi vous croyez que les idoles sont puissantes et quels sont ceux qui agissent en usurpant leurs noms. Il est nécessaire, au moment où je veux montrer quels sont ceux qui agissent au nom des idoles, et que ce ne sont pas des dieux, de présenter comme témoins quelques-uns des philosophes.

Le premier, Thalès[2] distingue, comme le rappellent ceux qui sont bien renseignés sur sa doctrine[3], entre dieux, démons et héros. Mais il regarde comme Dieu l'intelligence du monde, il pense que les démons sont

[1] Athénagore ne songe pas à la supercherie, ou du moins il ne s'y arrête pas. Comme tous ses contemporains, il admet les faits merveilleux; mais il va les expliquer par les démons trompeurs.

[2] Cf. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, 10, 25 : « Thales enim Milesius qui primus de talibus rebus quaesivit, aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem quae ex aqua cuncta fingeret ». MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XIX, 4; LACTANCE, *Div. inst.*, I, 5, 16; AUGUSTIN, *De Civ. Dei*, VIII, 2.

[3] Athénagore avoue ici implicitement qu'il ne connaît la doctrine de Thalès que d'une manière indirecte.

des substances psychiques et il tient les héros pour les âmes séparées des hommes, bons pour les âmes bonnes, mauvais pour les âmes mauvaises.

De son côté, Platon, tout en retenant[1] son jugement sur le reste, admet lui aussi un dieu incréé et ceux qui sont, sous le dieu incréé, pour l'ornement du ciel, à savoir les planètes et les astres fixes, et d'autre part les démons. De ces démons, il dédaigne de parler lui-même; il se contente de se fier à ceux qui en ont déjà parlé : « Quant aux autres démons, raconter et connaître leur origine est une tâche qui nous dépasse et il faut faire confiance à ceux qui en ont parlé avant nous. Descendant de ces démons, à ce qu'ils disent, ils connaissent sans doute exactement leurs aïeux. Il est impossible de ne pas accorder créance à des enfants des dieux, même quand ils parlent sans démonstrations vraisemblables ni rigoureuses. Mais il faut les croire, comme le veut l'usage, quand ils assurent qu'ils débitent là leurs histoires de famille. Voici donc pour nous, d'après eux, la généalogie de ces dieux-là. Océan et Téthys ont été les enfants de Gaia et d'Ouranos, et de ceux-là sont nés Phorkys, Kronos, Rhéa et ceux qui sont avec eux. De Kronos et de Rhéa sont nés Zeus, Héra et tous ceux qu'on dit frères de ceux-là, et enfin les autres descendants de ces derniers[2] ».

[1] C'est le terme classique. Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrh. hyp.*, I, 196.
[2] PLATON, *Timée*, p. 40 de. Cf. CLÉMENT, *Strom.*, V, 13, 84; EUSÈBE, *Praep. ev.*, II, 7, 1; XIII, 1, 2 et 14, 5. Athénagore cite ce texte avec des variantes intéressantes, mais on ne peut assurer qu'il les ait trouvées toutes dans un florilège, le même peut-être qu'aurait utilisé Clément.

Est-ce donc que Platon, qui a médité sur le Dieu éternel saisi par l'intelligence et la raison et qui en a décrit les attributs, l'être absolu, l'unité de nature, le bien qui procède de lui et qui est la vérité, qui a parlé de la première force : « toutes choses sont autour du roi de l'univers et tout est à cause de lui et lui est la cause de tout[1] »; et aussi de la deuxième et de la troisième : « le deuxième autour des deuxièmes et le troisième autour des troisièmes[2] », a cru qu'il était au-dessus de ses propres forces d'apprendre la vérité sur les êtres qui, dit-on, proviennent des choses sensibles, de la terre et du ciel? Non certes, il n'est pas possible de le dire. Mais, puisqu'il a cru impossible de dire que des dieux engendrent et soient enfantés — car tout ce qui est engendré a une fin[3] —, et plus impossible encore que cela de faire changer d'opinion la multitude qui reçoit les fables sans aucune critique, c'est pour cela qu'il a déclaré être une tâche trop grande pour lui de savoir et de dire quelque chose sur la naissance des autres démons et qu'il s'est proclamé incapable d'apprendre ou de décider que des dieux viennent au monde. Et ce qu'il dit : « Le grand chef dans le ciel, Zeus, conduisant un char ailé, s'avance le premier, ordonnant toutes choses et s'occupant de toutes choses; à sa suite s'avance

[1] PLATON, *Epist.*, II, p. 312 e. Cf. JUSTIN, *I Apol.*, LX; CLÉMENT *Strom.*, V, 14, 103; ORIGÈNE, *C. Cels.*, VI, 19; EUSÈBE, *Praep. ev.* XI, 20, 2.
[2] PLATON, *loc. cit.* JUSTIN et CLÉMENT, *loc. cit.* Il est à peine besoin de dire que le sens de Platon n'est pas celui qu'y découvrent les apologistes.
[3] Cf. MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XXI, 3.

l'armée des dieux et des démons[1] », ne s'applique pas à Zeus qu'on dit né de Kronos : ici, Zeus est un nom pour le créateur de l'univers. Platon lui-même l'indique : n'ayant pas d'autre désignation pour parler de lui, il a employé le nom populaire, non comme le nom propre de Dieu, mais pour la clarté, parce qu'il n'est pas possible de présenter Dieu à tout le monde selon ses forces. Mais il a ajouté la qualification « grand »[2], afin de distinguer celui qui est au ciel de celui qui est sur la terre, l'incréé du créé, plus jeune que le ciel et la terre, plus jeune même que les Crétois qui l'ont enlevé furtivement pour qu'il ne soit pas tué par son père.

LES DÉMONS SELON LES CHRÉTIENS

XXIV. En quoi faut-il que je vous rappelle, à vous qui avez scruté toute doctrine, les poètes ou que j'examine d'autres opinions? J'ai bien assez à vous dire. Même si les poètes et les philosophes ne reconnaissaient pas qu'il y a un seul Dieu et s'ils regardaient les dieux, les uns comme des démons, les autres comme matériels, d'autres encore comme des hommes divinisés, est-ce à bon droit que nous serions persécutés,

[1] Platon, *Phèdre*, p. 246 e. Cf. Tertullien, *Apolog.*, XXIV, 3; Arnobe, *Adv. nat.*, III, 30; *Cohort.*, 31; Origène, *C. Cels.*, VIII, 4; Eusèbe, *Theoph.*, p. 96 Gressmann. Le passage de Platon est repris aussi par des auteurs païens : Lucien, Maxime de Tyr, Philostrate.

[2] « Il est infiniment probable, note ici Puech, *op. cit.*, p. 181, n. 1, qu'Athénagore n'a pas fait cette observation de son cru, qu'il n'a pas de lui-même attaché une signification mystérieuse à l'addition de cette épithète, mais qu'il suit quelque commentateur profane du *Phèdre*. »

nous qui distinguons, dans notre doctrine, Dieu, la matière et la substance de l'un et de l'autre?

De même, en effet, que nous parlons de Dieu et du Fils, son Verbe, et du Saint-Esprit, nous avons dans l'esprit, autant qu'il est possible, le Père, le Fils, l'Esprit : le Fils est intelligence, Verbe, sagesse du Père, et l'Esprit est émanation, comme la lumière qui sort du feu[1]. De même, nous admettons d'autres puissances, qui sont autour de la matière et mêlées à elle[2] : l'une d'abord, celle qui lutte contre Dieu, non pas que Dieu ait son contraire, comme la haine s'oppose à l'amitié selon Empédocle, et la nuit au jour, ainsi qu'il apparaît à tous[3] : en effet, si quelque chose s'était opposé à Dieu, il aurait cessé d'être, sa substance aurait été dissoute par la puissance et la force de Dieu. Mais à la bonté de Dieu, qui est son attribut[4] et qui existe en lui comme la couleur est

[1] Cf. *supra*, c. X, et l'introduction.

[2] Sens peu clair. Au lieu de ἔχουσας, Maran propose de lire ἀρχούσας, comme si les démons commandaient à la matière. Puech, *op. cit.*, p. 190, n. 2, semble avoir raison d'insister sur le sens local des prépositions περὶ et διά. Les démons ont la matière pour domaine; c'est là qu'ils résident et par suite, naturellement, qu'ils exercent leur empire. La matière elle-même est constituée à la fois d'éléments lourds (liquides et solides) et d'éléments légers (air) qui doivent être distingués des autres.

[3] L'expression est très générale. Otto traduit : « secundum apparentiam astrorum », qui est trop précis. Il ne s'agit pas des seuls astres, mais de tous les phénomènes sensibles.

[4] Le mot συμβεβηκός« désigne ici une qualité essentielle, mais distinguée de l'essence elle-même. Dieu seul possède l'être véritable; il est seul sans principe; le diable n'est qu'une créature; sa malice s'oppose à la bonté de Dieu, mais il n'est pas lui-même un second principe, le contraire de Dieu. On sait que le dualisme est exposé très formellement au IIe siècle, dans le traité de Plutarque sur Isis et Osiris. Athénagore connaît une thèse analogue et la rejette expressément ». Puech, *op. cit.*, p. 191, n. 1.

Ainsi la bonté est quelque chose d'essentiel à Dieu, elle ne peut

inséparable du corps, sans lequel elle ne peut être (non qu'elle soit une partie de lui, mais parce qu'elle en est un accompagnement nécessaire, qu'elle lui est unie et incorporée, comme le rouge l'est au feu et le bleu au ciel), s'oppose l'esprit qui est autour de la matière, créé par Dieu, comme l'ont été tous les autres anges, et à qui il avait confié l'administration de la matière et des formes de la matière[1].

Car Dieu avait fait ses anges pour être les agents de sa providence sur les choses qu'il avait lui-même organisées, de sorte que lui-même possédât la providence d'ensemble, universelle et générique, et que les anges, préposés aux créatures, eussent à exercer la providence particulière[2].

De même que les hommes ont le choix entre la vertu et le vice — car vous n'accorderiez pas d'honneurs aux bons et vous ne puniriez pas les méchants s'ils n'avaient aucun pouvoir sur le vice

en être séparée, de la même manière que la couleur ne peut être séparée du corps auquel elle appartient : le feu est rouge par définition, le ciel est bleu. Au Dieu bon s'oppose le démon, créé par Dieu et dépendant de lui. Il faut noter l'importance qu'Athénagore accorde à ce personnage, le chef des puissances mauvaises, qui, quoique créature, jouit d'une puissance très étendue sur la matière dont il est le prince.

[1] Passage reproduit par Méthode d'Olympe et par Photius.

[2] L'opposition de ces deux providences est déjà sans JUSTIN, *1 Apol.*, V, 2 : « Dieu a créé tout le monde; il a soumis à l'homme tout ce qui est sur la terre. Par sa loi divine, les astres du ciel qu'il a créés aussi manifestement pour l'homme, doivent concourir à la croissance des fruits de la terre et au changement des saisons. Il a confié le soin de veiller sur les hommes et sur les créatures qui sont sous le ciel aux anges qu'il a mis à leur tête ». L'origine de cette idée est peut-être platonicienne. Dans le *Timée*, p. 41, le démiurge charge les dieux secondaires de fabriquer la partie mortelle des vivants, de les faire croître, de les nourrir et, quand ils périront, de la recevoir à nouveau près d'eux, se réservant à lui-même de faire la partie divine de ces mêmes êtres.

et sur la vertu[1] —, et que les uns sont zélés aux tâches que vous leur confiez, tandis que les autres sont infidèles, il en va pareillement en ce qui regarde les anges. Les uns en effet — ils avaient été créés libres par Dieu[2] — demeurèrent attachés aux choses pour lesquelles Dieu les avait faits et les avait ordonnés. Les autres s'enorgueillirent[3] et de la substance de leur être et de leur pouvoir : (c'étaient) le prince de la matière[4] et des formes qui sont en elle, et d'autres parmi ceux qui étaient préposés à ce premier firmament (vous savez que nous n'affirmons rien sans témoins et que nous répétons ce qu'ont proclamé les prophètes). Ces derniers tombèrent dans le désir de jeunes filles et furent trouvés inférieurs à la chair[5];

[1] Cf. JUSTIN, *2 Apol.*, VII : « Ce n'est pas par la loi du destin qu'arrive ce que l'homme fait ou souffre : chacun fait librement le bien ou le mal ». TATIEN, *Orat.*, VII; IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, IV, 5.

[2] Schwartz et Wilamowitz effacent ces mots où ils voient une glose, mais sans raison. La doctrine de la liberté des anges est traditionnelle dans le christianisme. Cf. *Jud.*, 6; JUSTIN, *2 Apol.*, VII, 5.

[3] On sait la place que tient le sentiment de la mesure dans les doctrines grecques. « Les êtres démesurés et vains tombent dans de lourdes infortunes par la volonté des dieux lorsque, n'ayant de naissance que la nature d'un homme, ils ne pensent pas selon l'homme ». SOPHOCLE, *Ajax*, 758. Cf. A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, pp. 23-25. — Les mots *τῇ τῆς οὐσίας ὑποστάσει* correspondent à *ἐποίησεν* de la phrase précédente; et *ἀρχῇ ᾇ διέταξεν*. Le principe du mal n est pas dans la matière, mais dans le mauvais usage qu'on fait du libre arbitre.

[4] Le prince de la matière est l'*ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* de *Jo.*, XII, 31 et XIV, 30; le *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* de *2 Cor.*, IV, 4. Cf. ORIGÈNE, *C. Cels.*, IV, 93. Les anges déchus ont un chef, qui préside à leur révolte.

[5] Cf. *Gen.*, VI, 1-5; *Henoch*, VI, 2. JUSTIN, *2 Apol.*, V, 3 : « Les anges, violant cet ordre, ont cherché le commerce des femmes et ont engendré des enfants que nous appelons les démons ». *1 Apol.*, V, 2. TERTULLIEN, *Apolog.*, XXII, 3. CLÉMENT, *Paedag.*, III, 2, 14; *Strom.*, V, 1, 10. LACTANCE, *Div. inst.*, II, 15. Sous le nom de « prophètes », Athénagore désigne évidemment l'auteur de la Genèse, peut-être aussi Hénoch.

celui-là se montra négligent et coupable dans le gouvernement des choses qui lui avaient été confiées. De ceux donc qui aimèrent les jeunes filles, naquirent ceux qu'on appelle les géants[1]. S'il est en quelque manière question des géants chez les poètes, n'en soyez pas surpris : la sagesse du monde diffère de la sagesse divine[2] autant que le vraisemblable diffère du vrai; l'une est céleste, l'autre terrestre et, selon le prince de la matière[3],

> Nous savons dire beaucoup de mensonges qui
> ressemblent à la vérité[4].

ROLE DES DÉMONS

XXV. Ainsi donc, les anges qui sont tombés des cieux[5] se trouvent autour de l'air et de la terre[6]; ils ne peuvent plus dominer les choses célestes[7]; eux

[1] Cf. *Gen.*, VI, 4. Athénagore se tient plus près du texte de la Genèse que Justin; celui-ci pense que les démons sont le fruit du commerce des anges et des femmes; peut-être distingue-t-il entre les géants et les anges déchus.

[2] Le texte de A parle de la sagesse du monde sans dire de quoi elle diffère. Il y a là une lacune qu'il est facile de combler au moins pour le sens. C'est de la sagesse de Dieu que diffère celle du monde. Athénagore veut dire que, tout en acceptant l'identification des enfants nés de l'union des anges et des femmes avec les géants, il n'est pas disposé à abuser de cette rencontre partielle entre la Bible et les fables et qu'il se refuse à accepter tous les racontars sur les géants.

[3] L'apologiste cite Hésiode sous le nom de prince de la matière, comme si le poète avait été inspiré par le diable.

[4] Hésiode, *Théog.*, 27.

[5] Cf. *Luc*, X, 18; Clément, *Strom.*, III, 59, 2; Origène, *C. Cels.*, IV, 92.

[6] Cf. Sextus Empiricus, *Adv. math.*, IX, 73.

[7] Le ms A porte le mot *ὑπερουράνια* qu'il faut semble-il maintenir, en dépit de Wilamowitz qui corrige en *οὐράνια* Cf. Platon, *Phèdre*, p. 247 c.

et les âmes des géants sont les démons qui errent autour du monde; ils accomplissent des mouvements conformes les uns à la constitution qu'ils ont reçue, (ce sont) les démons; les autres, aux passions qu'ils ont éprouvées, (ce sont) les anges[1]. Quant au prince de la matière, ainsi qu'on peut le voir d'après ce qui arrive, il gouverne et il administre de façon contraire à la bonté de Dieu :

> Souvent une pensée a traversé mon cœur :
> Soit la fortune, soit un démon commande aux mortels,
> et contre l'espérance et contre la justice;
> et ceux qui tombent de leurs maisons
> et ceux qui sont prospères, celui-là les conduit[2].

Si le bonheur ou le malheur qui arrivent contre l'espérance et contre la justice rendent Euripide muet[3],

[1] Selon Puech, *op. cit.*, p. 193, n. 1, « Athénagore fait cette distinction entre les géants et les démons pour marquer que les géants, fils d'anges et de femmes, sont plus matériels que les anges déchus; ils le sont même plus que les hommes ordinaires, par leur stature prodigieuse et leur force brutale. Il n'en résulte pas que la matière soit le principe du mal..., mais les passions (gourmandise, luxure) que les démons (au sens étroit du mot, les géants) éprouvent et dont ils sont d'ailleurs responsables comme les hommes, sont cependant en rapport avec les éléments dont ils sont formés... La faute des anges, leur amour pour les filles des hommes, était en quelque sorte contre nature. »

[2] Euripide, fr. 901 Nauck. Les deux derniers vers semblent irrémédiablement corrompus. Dechair compare ces vers d'Euripide à ceux de Claudien, *In Ruf.*, I, 1-3 :

> Saepe mihi dubiam traxit sententia mentem
> Curarent superi terras an nullus inesset
> Rector et incerto fluerent mortalia casu.

[3] D'après Sextus Empiricus, *Pyrrh. hyp.*, I, 20, l'*ἀφασία* consiste dans l'impuissance de prononcer un jugement, parce qu'on ne se reconnaît pas plus le droit d'affirmer que de nier.

qui gouverne de la sorte les choses terrestres, à propos desquelles on pourrait dire :

> Comment, en voyant ces choses, dirions-nous
> qu'il existe des dieux, ou respecterions-nous les lois[1]?

C'est encore cela qui a fait dire à Aristote que les choses inférieures au ciel n'étaient pas gouvernées par la Providence[2]; et cependant la providence éternelle de Dieu agit également sur nous :

> La terre nécessairement, qu'elle le veuille ou non,
> produit l'herbe et engraisse mes troupeaux[3].

Quant à la providence particulière, elle s'exerce selon la vérité, non selon l'apparence, sur ceux qui en sont dignes, alors que tout le reste est gouverné par la loi de la raison, selon la constitution commune des choses[4]. Mais, puisque les mouvements et les

[1] Fragment d'un tragique inconnu, fr. 99 Nauck.

[2] Cette opinion est exprimée dans le *De mundo*, traité composé vraisemblablement au premier siècle de notre ère, sous l'influence de Posidonius; elle ne se trouve pas dans les œuvres authentiques d'Aristote. Elle est pourtant reprochée au Stagirite tout le long de l'âge patristique : TATIEN, *Orat.*, II; CLÉMENT, *Protr.*, V, 66, 4; *Strom.*, V, 14; ORIGÈNE, *C. Cels.*, I, 21; EUSÈBE, *Praep. ev.*, XV, 5; ÉPIPHANE, *Haer.*, III, 2, 9; THÉODORET, *Graec. aff. cur.*, VI, 86. Cf. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs...*, p. 221 ss.

[3] EURIPIDE, *Cyclop.*, 332-333. Cité aussi par PLUTARQUE, *De def. orac.*, 46, p. 435 b.

[4] Le texte de ce passage semble mal assuré à la plupart des critiques. Dechair corrige : *κατὰ τὸν κοινὸν συστάσεως νόμον λόγου;* Schwartz : *κατὰ τὸ κοινὸν συστάσεως νόμου λόγου;* Geffcken : *κατὰ τὸν κοινὸν συστάσεως νόμον καὶ λόγον*, ou peut-être : *κατὰ τὸν κ. σ. νόμῳ καὶ λόγῳ*. Ces corrections ne sont ni sûres ni évidentes. Le plus simple est sans doute de conserver le texte tel quel avec Ubaldi, qui explique ainsi : « E tutto il resto e governato secondo la costituzione naturale comune per la legge di razionalità. E la

énergies démoniaques, qui viennent du mauvais esprit, produisent ces attaques désordonnées qui, intérieurement et extérieurement[1], entraînent déjà les hommes en sens divers, individuellement et par nations[2], isolément et assemblés, selon l'influence de la matière et de la tendance qui les attire vers les choses divines[3], à cause de cela certains, dont les doctrines ne sont pas méprisables, ont cru que cet univers n'était pas combiné avec ordre, mais qu'il était conduit par une fortune aveugle[4].

Ces hommes ne savent pas que rien de désordonné

legge di razionalità è la razionalità legislatrice nelle esse, vale a dire l'attuazione della provvidenza generale divina nelle singole cose. Questa costituzione naturale comune, dunque, è concretizzata della razionalità legislatrice della provvidenza generale. Il concetto è anche in Taziano, il quale dice che la ragione (*λόγος*) penetra nella materia per generale alla esistenza concreta ».

[1] Intérieurement parce que les démons prennent possession de certains hommes; extérieurement parce que leurs prestiges s'exercent au dehors et parce qu'ils multiplient les dangers sur notre route.

[2] A côté des fautes personnelles il y a de grands mouvements collectifs qui peuvent entraîner tout un peuple, comme celui qui pousse les sujets de l'empire à persécuter les chrétiens.

[3] La doctrine de la sympathie est d'origine stoïcienne. La question est de savoir à qui se rapportent les mots *τῆς πρὸς τὰ θεῖα συμπαθείας*. Geffcken, qui croit qu'Athénagore s'inspire ici d'une apologie stoïcienne de la Providence, les rapporte aux démons. L'apologiste aurait copié mécaniquement sa source, sans voir qu'elle introduisait de bons démons à côté des mauvais. Il est préférable de penser avec Puech que les mots litigieux se rapportent aux hommes : « Les démons cherchent à incliner les hommes dans le sens de la matière, dans le sens où certains éléments de la nature humaine l'attirent déjà, et ont à lutter contre la *συμπάθεια πρὸς τὰ θεῖα*, les forces rationnelles et morales de notre âme, qui l'élèvent vers Dieu ». *Op. cit.*, p. 195, n. 1.

[4] Parmi ces hommes de grande autorité se trouvent les stoïciens : Chrysippe explique les malheurs des justes soit comme un déchet que la meilleure administration ne peut prévenir, soit par l'action de démons méchants ou négligents. Sans doute est-ce par respect pour le stoïcisme qu'Athénagore parle si poliment. D'ailleurs Marc-Aurèle lui-même n'accepte pas cette explication.

ni de négligé ne se produit en ce qui concerne la constitution de l'univers, mais que chaque chose arrive rationnellement; aussi les êtres ne transgressent pas l'ordre qui leur a été fixé. Quant à l'homme, lui aussi est bien ordonné selon son créateur, si l'on considère le mode naturel de sa génération qui est unique et commun à tous ou sa constitution physique qui ne transgresse pas la loi à laquelle elle est soumise, ou la fin de sa vie qui reste égale et commune pour tous[1]; mais selon son propre esprit et par l'action du prince de la matière[2] et des démons qui lui font cortège, chacun est porté et mû de façon différente, bien que tous aient en commun la même faculté rationnelle[3].

L'ACTION DES IDOLES EXPLIQUÉE PAR LES DÉMONS

XXVI. Et ceux qui les poussent autour des idoles, ce sont les démons dont on vient de parler, eux qui

[1] Le monde entier est bien ordonné et l'homme n'échappe pas à cette harmonie. Marc-Aurèle insiste lui aussi sur l'égalité des hommes en face des lois universelles et conclut qu'il ne faut pas se troubler de leur action : « Ce qui ne rend pas l'homme mauvais, comment cela pourrait-il rendre mauvaise la vie qu'il mène? La nature universelle n'aurait pas laissé subsister un tel état de choses soit par ignorance, soit le connaissant, faute de pouvoir le prévenir ou y porter remède; elle n'aurait pas par impuissance ou incapacité commis cette si lourde faute de faire échoir les biens dans la même mesure que les maux aux bons et aux méchants indistinctement. Or la mort et la vie, la gloire et l'obscurité, la douleur et le plaisir, la richesse et la pauvreté, tout cela échoit dans la même mesure aux hommes de bien et aux méchants, n'étant ni beau ni laid. Donc ce ne sont ni des biens ni des maux ». *Pensées*, II, 11.

[2] Il s'agit ici du prince qui domine la matière et non pas les hommes; c'est le prince de ce monde, le chef des démons. Athénagore, si grande qu'il fasse la part du libre arbitre, n'oublie pas que les hommes sont exposés aux tentations.

[3] Le *λογισμός* est la faculté rationnelle : ce mot est proprement

adhèrent au sang qui vient des victimes et qui les lèchent en tournant autour d'elles[1]. Quant aux dieux qui plaisent à la foule et dont les noms sont donnés aux images, comme on peut l'apprendre par l'histoire qui les a pour objets, ils ont été des hommes. Et l'action de chacun d'entre eux est due, à ce qu'on croit, aux démons qui usurpent leurs noms. Les uns en effet coupent leur membre viril, comme ceux qui sont autour de Rhéa[2]; d'autres font des incisions ou des entailles, ceux qui entourent Artémis — et l'Artémis de Tauride massacre les étrangers[3]. Je renonce à parler de ceux qui se blessent avec des fouets et des glaives, et (à dire) combien il y a d'espèces de démons[4].

stoïcien. On trouve déjà ici la doctrine, qui sera reprise par Descartes, du bon sens commun à tous les hommes.

[1] Athénagore revient à l'examen de la question spéciale qu'il avait soulevée plus haut : comment les statues des dieux opèrent-elles des prodiges? Cependant, il introduit ici une nouvelle explication du paganisme, selon laquelle les dieux eux-mêmes ne sont que des hommes divinisés. C'est l'évhémérisme : cf. CICÉRON, *De nat. deor.*, I, 119; MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XXI, 1; TERTULLIEN, *Apolog.*, X, 3 ss.

[2] Cf. TATIEN, *Orat.*, VIII.

[3] MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XXX, 4; LACTANCE, *Div. inst.*, I, 21, 2.

[4] Texte altéré. On ne voit pas pourquoi, après avoir rappelé quelques-uns des crimes commis sous l'influence des démons, l'apologiste déclare tout d'un coup renoncer à énumérer les diverses sortes de démons. Geffcken, qui, après d'autres, suppose une lacune après *λέγειν*, la comble ainsi : *<τοῦτο ποιεῖν ὡς τιμήσοντας τὸν Ἄττιν ἢ τὴν Ἄρτεμιν Ὀρθίαν>*. La conjecture est ingénieuse, mais elle n'est pas fondée.

Plus d'un auteur païen attribue aussi les prodiges aux démons. Cf. APULÉE, *De deo Socratis*, VI : « Curant... vel somniis conformandis, vel extis fissiculandis, vel praepetibus gubernandis, vel oscinibus erudiendis, vel vatibus inspirandis, vel fulminibus iaculandis, vel nubibus coruscandis ceterisque adeo per quae futura dinoscimus ». PORPHYRE, *De abstinentia*, II, 40. PSEUDO-APULÉE, *Asclépius*, XXXVII : « Quoniam ergo proavi nostri multum errabant circa deorum rationem increduli et non animadvertentes ad cultum

Il n'appartient pas à Dieu de faire faire des actes contre nature.

> Lorsque le démon prépare des maux aux hommes,
> il nuit d'abord à l'esprit[1].

Dieu, qui est parfaitement bon, fait éternellement le bien. Que ce soient d'autres qui agissent et d'autres en l'honneur de qui soient élevées les images, une preuve décisive en est Troas et Parium. L'une possède des images de Néryllinos, un homme de nos contemporains[2]; Parium a des images d'Alexandre et de Protée[3]. D'Alexandre, il y a encore sur la place

religionemque divinam, invenerunt artem, qua efficerent deos, cui inventae adiunxerunt virtutem de mundi natura convenientem, eamque miscentes, quoniam animas facere non poterant, evocantes animas daemonorum vel angelorum, eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis, per quas idola et bene faciendi et male vires habere potuissent ».

[1] Fragment anonyme, 455 Nauck.

[2] Néryllinos est inconnu. On trouve ce nom à Rome, cf. TACITE, *Annal.*, XIII, 43, mais le personnage dont parle Athénagore a toutes chances de n'être pas romain. C'est sans doute un de ces devins ou prophètes ou un de ces philosophes mystiques comme le IIe siècle en a connu beaucoup. L'apologiste semble bien le regarder comme un contemporain ou à peu près.

[3] Protée n'est autre que le fameux Pérégrinus, dont Lucien a raconté la mort sur un bûcher. TATIEN, *Orat.*, XXV et TERTULLIEN, *Ad. mart*, IV, 20, le mentionnent également. Quant à Alexandre, on hésite sur son identification. La plupart des critiques y voient Alexandre d'Abonotique, dont Lucien rapporte aussi l'histoire; cette opinion est rendue vraisemblable parce qu'Athénagore semble s'intéresser ici à des faits récents et montrer avec quelle facilité les hommes imaginent des légendes. Mais d'autres pensent qu'il s'agit du fils de Priam, Paris, qui portait également le nom d'Alexandre. Nous savons par SUIDAS, *Lexic.*, et par JEAN D'ANTIOCHE, dans *Fragm. histor. graec.*, t. IV, p. 550, que Paris fut élevé à Parion; et d'autre part le vers de l'Iliade qui est cité tout de suite après se rapporte au fils de Priam. « Il est un peu subtil de dire qu'il vise par allusion les aventures amoureuses du charlatan immortalisé par Lucien... Otto a cru le vers interpolé, parce qu'il interrompt la phrase, mais cette hypothèse est tout à fait arbitraire, étant donné qu'Athé-

publique et le tombeau et la statue. Donc les autres statues de Neryllinos sont un ornement public, si toutefois une cité est embellie par de telles statues. Une seule d'entre elles, à ce que l'on croit, rend des oracles et guérit les malades : c'est pour cela que les gens de Troas lui offrent des sacrifices, l'oignent de parfums, la couronnent d'or[1]. Quant à la statue d'Alexandre et à celle de Protée, vous n'ignorez pas que ce dernier s'est jeté dans le feu aux environs d'Olympie; la première a la réputation de rendre aussi des oracles; à celle d'Alexandre

> Ah! Paris de malheur! ah! le bellâtre, coureur de femmes[2]!

on offre des sacrifices publics, on célèbre des fêtes comme à un dieu bienveillant[3]. Sont-ce donc Néryllinos, Protée, Alexandre qui opèrent ces prodiges autour de leurs statues, ou la constitution de la matière? Mais la matière est de l'airain; qu'est-ce que l'airain peut par lui-même, lui auquel il est

nagore emploie ailleurs ce même mode abrupt de citation ». (PUECH, *op. cit.*, p. 197.) Cf. G. BOTTI, *A proposito di un passo di Atenagora* (*Suppl.*, 26), dans *Didaskaleion*, t. III, pp. 339-354.

[1] Nous adoptons ici la conjecture de Wilamowitz acceptée par Schwartz et Geffcken, selon qui le mot χρυσῷ doit être transporté avant στεφανοῦσιν, au lieu de précéder περιαλείφουσιν.

[2] *Iliad.*, III, 39. Les qualificatifs appliqués par Homère au fils de Priam s'accordent fort bien avec le portrait que trace Lucien d'Alexandre d'Abonotique. En dépit de l'argumentation de Puech, il reste probable que c'est lui qui est visé. Les lecteurs du IIe siècle pensaient plutôt à lui qu'au fils de Priam et saisissaient sans peine la portée de l'allusion. (M. CASTER, *Études sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien*, p. 95, adopte la thèse de Puech, sans motiver son opinion.)

[3] L'épithète ἐπήκοος est fréquemment employée dans les textes et les inscriptions à propos des dieux. Cf. ORIGÈNE, *In Jo.*, VI, 2; *De orat.*, XXIX, 4.

possible de donner une autre forme, comme Hérodote raconte qu'Amasis le fit de son bassin pour les pieds[1]? Et Neryllinos, Protée et Alexandre, que font-ils de plus pour les malades? Ce que, d'après les dires, l'image accomplit maintenant, elle le faisait quand Neryllinos était vivant et même qu'il était malade.

XXVII. Quoi donc? Les mouvements irraisonnés et fantaisistes de l'âme au sujet des opinions font sortir des images de la matière[2]; ils en forgent et en font sortir d'autres d'eux-mêmes[3]. L'âme est ainsi passive, surtout quand elle reçoit l'esprit de la matière[4] et se mélange à lui, en regardant non vers les êtres célestes et leur créateur, mais en bas vers les choses terrestres et, pour parler d'une manière générale, quand elle devient seulement chair et sang[5] et qu'elle cesse d'être un esprit pur[6].

[1] HÉRODOTE, *Hist.*, II, 172, Cf. JUSTIN, *I Apol.*, IX, 2 : « Souvent, grâce à leur art, des vases d'ignominie, en changeant seulement de forme et de figure, ont reçu le nom de dieux ». MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XXIV, 7. Cf. HORACE, *Satir.*, I, 8.

[2] Athénagore cherche comment les démons peuvent agir sur les âmes. Il y a là une préoccupation, assez rare chez les apologistes, de précision scientifique. La psychologie qu'il développe ici est étroitement apparentée à celle des stoïciens, mais elle prend aussi parfois une nuance spéciale et l'on y retrouve, selon A. Puech, des traits qui font penser à Tatien.

[3] Les stoïciens distinguent de la même manière les *φαντασίας ἀπὸ τοῦ μὴ ὑπάρχοντος* et celles *ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος ἀλλὰ μὴ κατὰ τὸ ὑπάρχον*. Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. log.*, I, 249; DIOGÈNE LAËRCE, VII, 45-46; PHILON, *De praem. et paen.*, 3.

[4] Le *πνεῦμα ὑλικόν* est l'élément actif qui rentre dans la constitution de la matière, quelque chose comme la forme dans le langage aristotélicien.

[5] La chair et le sang constituent l'élément matériel de l'homme. Cf. *Matt.*, XVI, 17; *Jo.*, I, 13.

[6] Par elle-même, l'âme est un esprit pur; elle n'est donc pas destinée à s'éteindre entre le moment de la mort et celui de la résurrection

Par suite, les mouvements irraisonnés et fantaisistes de l'âme eux-mêmes donnent naissance à des images passionnées pour les idoles[1]. Et, lorsque l'âme délicate et facile à mener, ignorante et inexpérimentée par rapport aux doctrines solides, incapable de contempler la vérité, sans intelligence du Père et créateur de l'univers, reçoit l'empreinte d'opinions fausses à son propre sujet, les démons qui vivent autour de la matière, avides de l'odeur des graisses immolées et du sang des sacrifices, et trompeurs des hommes, accueillent ces faux mouvements de l'âme et font en quelque sorte couler dans les pensées des hommes les imaginations comme si elles venaient des idoles et des statues; et tous les mouvements rationnels de l'âme, qui sont conformes à sa nature, puisqu'elle est immortelle[2], qu'elle prévoit l'avenir et qu'elle remédie au présent[3], ce sont les démons qui en recueillent la gloire.

ainsi que le pensent Tatien et Justin. Athénagore affirme souvent son immortalité, sans se croire obligé de la démontrer. Dans le *De resurr.*, XVI, il déclare que, quant à l'âme, les hommes possèdent depuis leur naissance une perpétuité qui n'est pas soumise au changement et, quant au corps, qu'ils seront transformés pour devenir incorruptibles.

[1] Le mot *εἰδωλομανής* (insano idolorum amori deditus) est un hapax chez Athénagore et on n'en trouve pas d'exemple avant lui.

[2] Quoi qu'il arrive, l'âme est bonne en son fond, en dépit de l'action des démons qui s'efforcent de la pervertir en lui donnant des opinions fausses.

[3] Il semble bien qu'Athénagore reconnaisse ici à l'âme le pouvoir d'accomplir normalement des phénomènes qui, au premier abord, paraissent miraculeux, comme la prédiction de l'avenir ou la guérison de certaines maladies. Les démons trompent les hommes et abusent de leur crédulité lorsqu'ils leur font croire que ces phénomènes proviennent des idoles. Il faut avouer cependant que la pensée de l'apologiste n'est pas clairement exposée. Tout d'abord, il n'a pas l'intention de donner une théorie générale du miracle, mais seulement

LES DIEUX SONT DES HOMMES DIVINISÉS

XXVIII. Peut-être est-il nécessaire, selon ce qui a été dit précédemment, de parler brièvement des noms[1]. Hérodote donc et Alexandre, le fils de Philippe, dans la lettre à sa mère[2], — l'un et l'autre, dit-on, ont eu des entretiens avec les prêtres à Héliopolis, à Memphis et à Thèbes, — disent avoir appris de ces prêtres que les dieux sont des hommes.

Hérodote : « Ainsi donc, d'après ce que firent voir les prêtres, tous ceux que représentaient ces statues étaient tels et très différents des dieux. C'était, disaient-ils, antérieurement à ces hommes que ceux qui régnèrent en Égypte étaient des dieux, vivant en société avec les humains, et que le pouvoir était toujours détenu par l'un d'eux. Le dernier de ces rois aurait été Orus, fils d'Osiris, que les Grecs appellent Apollon; après avoir renversé Typhon, il régna le dernier sur l'Égypte. Osiris est celui qu'en langue grecque on nomme Dionysos[3]. »

Donc tous les autres et le dernier furent rois d'Égypte; et c'est des Égyptiens[4] que sont venus

d'expliquer l'apparente activité des idoles; ensuite, il ne développe pas ses idées et l'on doit deviner tant bien que mal ce qu'il a voulu dire.

[1] Athénagore revient aux dieux eux-mêmes qui sont l'objet des cultes païens : ce sont, dit-il, des hommes divinisés. Il a déjà insinué cette pensée, il va maintenant la développer.

[2] Fréquemment citée par les apologistes. Cf. MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XXI, 3; CYPRIEN, *Quod idola dii non sint*, 3; AUGUSTIN, *De civ. Dei*, VIII, 5, 27; *De cons. evang.*, I, 23; CLÉMENT, *Strom.*, I, 21, 106; TATIEN, *Orat.*, XXVII; TERTULLIEN, *De corona*, VII; ARNOBE, *C. Gent.*, IV, 29.

[3] HÉRODOTE, *Hist.*, II, 144. [4] *Hist.*, II, 90.

chez les Grecs les noms des dieux. Apollon est fils de Dionysos et d'Isis; le même Hérodote écrit : « Ils disent qu'Apollon et Artémis sont les enfants de Dionysos et d'Isis, que Leto fut leur nourrice et leur sauveur[1] ».

Ils eurent pour premiers rois des êtres célestes[2]; mais en partie par l'ignorance de la véritable piété envers le divin, en partie grâce à leur empire, ils les regardèrent comme des dieux, en même temps que leurs femmes. « Tous les Égyptiens sacrifient les bœufs et les veaux mâles qui ne présentent pas les signes; quant aux vaches, il ne leur est pas permis de les sacrifier, car elles sont consacrées à Isis. La statue < d'Isis en effet >, qui est celle d'une femme, porte des cornes de vache, ainsi que chez les Grecs les images d'Io[3] ».

Quels sont ceux qui pourraient être crus davantage en racontant ces choses que ceux qui ont reçu la connaissance de l'histoire en même temps que le sacerdoce, par voie de succession familiale, le fils le tenant du père[4]? Il n'est pas vraisemblable en effet que les zacores[5] qui exaltent la majesté des idoles mentent en disant qu'elles ont été des hommes. Si donc Hérodote a dit que les Égyptiens parlent des

[1] HÉRODOTE, *Hist.*, II, 156.

[2] Nous conservons ici la leçon du ms A. Schwartz corrige et lit *οὐν ἀνθρώπους*. Mais, d'après HÉRODOTE, II, 144, les premiers rois d'Égypte furent des personnages célestes.

[3] HÉRODOTE, *Hist.*, II, 41.

[4] Les mots *τὸ γὰρ τῆς Ἴσιδος*, omis dans le ms A, ont été introduits par Schwartz, d'après Hérodote. Cette addition semble nécessaire.

[5] Les zacores sont des ministres des temples.

dieux comme ayant été des hommes, lorsque Hérodote dit encore : « Pour ce qui, dans les développements que j'ai entendus de leur bouche, concerne les dieux, je ne suis pas disposé à le rapporter, si ce n'est seulement les noms des personnes divines[1] », il ne fallait pas le moins du monde le croire[2] comme un inventeur de fictions; mais, puisque Alexandre et Hermès surnommé Trismégiste[3] ont lié leur propre[4] race à celle des dieux, et beaucoup d'autres aussi, dont je ne saurais parler en particulier, il n'y a plus de raison pour ne pas croire qu'ayant été des rois, ils ont été regardés comme des dieux.

Or, qu'ils aient été des hommes, c'est ce que montrent d'abord les plus savants des Égyptiens, qui, donnant le nom de dieux à l'éther, à la terre, au soleil, à la lune, regardent les autres comme des hommes mortels et leurs tombeaux comme des temples. C'est ce que montre aussi Apollodore dans son livre *Sur les dieux*[5]. Hérodote raconte également

[1] HÉRODOTE, *Hist.*, II, 3.

[2] Le texte de A porte *ἐλαχίστα μὴ*. Schwartz efface *μὴ*; Ubaldi le remplace par *μὴν*. Il semble que le maintien de la négation ne s'oppose pas à un sens satisfaisant.

[3] Cf. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, VIII, 26 : « Ecce dixit mortuum coli pro Deo in eo loco, ubi habebat sepulcrum, falsus ac fallens, quod remeavit in caelum... Ecce duos deos dicit homines fuisse, Aesculapium et Mercurium ». *Asclepius*, 37 : « Avus enim tuus, Asclepi, medicinae primus inventor, cui templum consecratum est in monte Lybiae circa litus crocodilorum, in quo eius iacet mundanus homo, id est corpus, reliquus enim vel potius totus, si est homo totus in sensu vitae melior remeavit in caelum ». Sur l'hermétisme, cf. LAGRANGE, *L'hermétisme*, dans *Revue biblique*, 1924, 1925 et 1926.

[4] Le ms A porte *αἴδιον*; Schwartz corrige en *ἴδιον*, ce qui donne un sens très satisfaisant. Otto qui garde *αἴδιον* donne à ce mot un sens ironique. Mais l'ironie est bien difficile à découvrir.

[5] Cf. *supra*, p. 25.

leurs souffrances, qu'il dit être des mystères : « J'ai dit plus haut comment, à Bousiris, on célèbre la fête d'Isis. Après le sacrifice, tous et toutes se frappent par myriades et par myriades; en l'honneur de qui ils se frappent, j'aurais scrupule de le dire[1] ». Si ce sont des dieux, ils sont immortels; s'ils sont frappés et si leurs souffrances sont des mystères, ils sont des hommes.

Le même Hérodote : « Il y a aussi à Saïs, dans le sanctuaire d'Athéna, le sépulcre de celui dont je ne crois pas conforme à la piété de prononcer le nom en pareille occasion; il est derrière le temple et s'étend tout le long du mur de ce temple. Il y a un lac, orné d'une bordure de pierres soigneusement construite qui en fait le tour, et aussi vaste à ce qu'il m'a semblé que le lac de Délos qu'on appelle le lac trochoïde. On donne auprès de ce lac la nuit des représentations de sa passion, que les Égyptiens appellent des mystères[2] ». Et ce n'est pas seulement le tombeau d'Osiris que l'on montre, c'est aussi sa momie : « Quand on leur apporte un cadavre, ils montrent à ceux qui le leur ont apporté des modèles de morts, peints au naturel. Ils expliquent que l'embaumement le plus soigné répète ce qui fut fait pour celui dont j'aurai scrupule à énoncer le nom en pareille circonstance[3] ».

XXIX. Mais ce sont aussi les poètes et les historiens grecs qui disent au sujet d'Héraklès :

[1] HÉRODOTE, *Hist.*, II, 61. [2] *Hist.*, II, 170. [3] *Hist.*, II, 86.

Le cruel, sans respecter les dieux ni la table
où il l'avait reçu, il le tua ensuite lui-même[1],

Iphitos. Étant tel, il est tout naturel qu'il fût fou, tout naturel qu'il eût allumé un bûcher et se fût brûlé lui-même[2].

Au sujet d'Asclépios, Hésiode :

Le père des hommes et des dieux
s'irrita et lançant de l'Olympe la foudre accompagnée de fumée,
il tua le descendant de Léto en excitant la colère...[3]

Et Pindare :

Mais la sagesse aussi est liée par le gain
et l'or apparu dans ses mains pour une splendide récompense le retourna lui aussi.
Le fils de Kronos lança de ses deux mains la foudre
et détruisit le souffle de sa poitrine
en un instant, et la foudre embrasée fut lancée contre l'insensé[4].

[1] *Odyss.*, XXI, 28-29.

[2] Histoires maintes fois reprises par les apologistes. Cf. Justin, 1 *Apol.*, XXI, 2; Minucius Félix, *Octav.*, XXII, 7; Tertullien, *Ad nat.* II, 14; Lactance, *Div. inst.*, I, 18, 6; Aristide, *Apol.*, X, 9; Tatien, *Orat.*, III; Théophile, *Ad Autol.*, I, 9. Voir aussi Cicéron, *De nat. deor.*, III, 21 et bien d'autres.

[3] Hésiode, fr. 125 (109) Rzach. Les mots *λητοΐδην φίλον* sont corrompus; peut-être faut-il lire *λητοΐδη φίλον υἱὸν σύν*, ou bien *λητοΐδη Φοίβῳ*.

[4] Pindare, *Pyth.*, III, 54-55; 57-58. Sur Asclépios, cf. Justin, *1 Apol.*, XXI, 2 : « Asclépios fut aussi médecin et, ayant été frappé par la foudre, remonta au ciel ». Minucius Félix, *Octav.*, XXII, 7. Tertullien, *Apol.*, XIV, 5. Lactance, *Div. inst.*, I, 10, 1. Aristide, *Apol.*, X, 5. Théophile, *Ad Autol.*, I, 13. Clément, *Protr.*, II, 30, 2. Origène, *C. Cels*,. III, 22.

Ou bien ils étaient des dieux et ils n'étaient pas attirés vers l'or :

O or, le plus bel objet d'amour pour les mortels,
(tel qu')une mère n'offre pas de pareilles joies
ni les enfants[1]!

(La divinité n'en a pas besoin et elle est supérieure au désir) et ils ne mouraient pas. Ou bien c'étaient des hommes et ils étaient mauvais par suite de leur ignorance et ils étaient vaincus par les richesses.

Ai-je besoin de parler longuement en rappelant ou Castor ou Pollux[2] ou Amphiareus, qui, pour ainsi dire, étaient tout récemment des hommes nés des hommes et qui sont regardés comme des dieux? Et encore lorsqu'ils glorifient Ino d'être devenue une déesse après sa folie et les souffrances causées par sa folie :

Ceux qui errent sur la mer et celle qu'on appelle Leucothéa[3]

et encore son fils,

Le vénérable Palémon est invoqué par les matelots[4].

[1] Euripide, fr. 324, 1-3 Nauck. Selon Stobée, *Flor.*, 91, 4, cette citation proviendrait des Danaïdes du tragique. Le mot ὡς omis dans A est restitué par Estienne. Cf. Lucien, *Gall.*, 14.

[2] Cf. Minucius Félix, *Octav.*, XXII, 7; Tertullien, *Ad nat.*, II, 17; Cyprien, *Quod idola dii non sint*, 2; Lactance, *Div. inst.*, I, 10, 5; Clément, *Protr.*, II, 30; Firmicus Maternus, *De errore*, XII, 8.

[3] Fragm. anon., 100 Nauck; cité seulement par Athénagore.

[4] Fragm. anon. 101 Nauck. Tous les noms rappelés ici sont classiques et on les trouve à tout instant associés. Dans le *De civ. Dei*, IV, 27, saint Augustin cite, d'après le stoïcien Scévola, disciple de Panétius, les trois classes de dieux. Dans la deuxième classe : « Haec, inquit, non esse deos Herculem, Aesculapium, Castorem, Pollucem; proditum enim a doctis quod homines fuerint et humana condicione defecerint ». Le même Augustin écrit, *De civ. Dei*, XVIII, 14 : « Uxor

XXX. En effet, s'ils avaient la réputation d'être des dieux, tout méprisables et haïs de Dieu qu'ils fussent, et si la fille de Derceto, Sémiramis, femme débauchée et meurtrière, a été regardée comme déesse syrienne[1], et si les Syriens vénèrent (les poissons)[2] à cause de Derceto et les colombes (à cause de) Sémiramis (c'est en effet une chose impossible qu'une femme ait été transformée en colombe : cette fable se trouve chez Ctésias[3]), qu'y a-t-il d'étonnant à ce que les rois et les tyrans aient reçu de leurs sujets le nom de dieux? La Sibylle (Platon lui aussi en rappelle le souvenir)[4] a dit :

> Et ce sera alors la dixième génération des hommes mortels,
> depuis que le déluge est venu sur les premiers hommes,
> et qu'ont régné Kronos et Titan et Iapet,
> enfants excellents de Gaia et d'Ouranos à qui les hommes

autem regis Athamantis quae vocabatur Ino, et eius filius Melicertes praecipitio spontaneo in mari perierunt, et opinione hominum in deos relati sunt; sicuti alii homines eorum temporum, Castor et Pollux. Illam sane Melicertis matrem Leucotheam Graeci... vocaverunt ». Cf. CICÉRON, *De nat. deor.*, III, 15, 39 : « Iam vero in Graecia multos habent ex hominibus deos, etc. ». Les listes d'Athénagore sont évidemment empruntées à une source, qui pourrait être le *περὶ θεῶν* d'Apollodore.

[1] DIODORE, II, 4; LUCIEN, *De dea syra*, XIV.

[2] Les mots *τοὺς ἰχθῦς* et *διὰ (A : καὶ)* ont été ajoutés par Schwartz d'après les textes de Diodore et de Lucien.

[3] CTÉSIAS, fr. 5. Il est à croire qu'Athénagore n'a pas lu Ctésias, mais qu'il doit cette citation à un florilège. Ctésias est rappelé plusieurs fois par les apologistes à cause de ses récits sur les incestes de Perse (TERTULLIEN, *Apolog.*, IX, 6; *Ad nat.*, I, 16, 3) et de ses données chronologiques (CLÉMENT, *Strom.*, I, 21, 102).

[4] Cf. PLATON, *Phaed.*, p. 244 b. *Cohortatio*, XXXVII, 10.

> ont donné des noms, lorsqu'ils ont donné leur nom à Gaia et à Ouranos,
> parce qu'ils étaient les tout premiers des hommes mortels[1].

Les uns ont été regardés comme dieux à cause de leur force, comme Hèraklès et Persée, d'autres à cause de leur habileté, comme Asclépios.

Ainsi, ce sont les sujets eux-mêmes ou bien les chefs eux-mêmes qui ont accordé les honneurs divins : les uns ont eu part au nom (de dieu)[2] par crainte, les autres par respect (lui aussi, Antinoüs[3], à cause de la bienveillance de vos ancêtres envers leurs sujets, a eu le bonne fortune d'être regardé comme un dieu); et ceux qui ont vécu après eux les ont reçus comme dieux sans discussion :

> Crétois toujours menteurs : car ton tombeau, ô prince,
> les Crétois le possèdent; mais toi, tu n'es pas mort[4].

[1] *Orac. sibyll.*, III, 108-113. Les vers 108-111 sont également cités par TERTULLIEN, *Ad nat.*, II, 12. Les oracles sibyllins ont joui longtemps d'une grande réputation dans les milieux chrétiens. Cf. JUSTIN, *1 Apol.*, XX, 1; XLIV, 12; CLÉMENT, *Protr.*, II, 27, 5.

[2] L'auteur écrit simplement : ont eu part au nom. Il s'agit évidemment du nom de Dieu.

[3] Antinoüs, favori d'Hadrien, fut divinisé par celui-ci, après qu'il se fut noyé dans le Nil. Cf. JUSTIN, *1 Apol.*, XXIX, 4; THÉOPHILE, *Ad Autol.*, III, 8; TATIEN, *Orat.*, X; TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, I, 18; *Apolog.*, XIII, 9; CLÉMENT, *Protr.*, IV, 49; ORIGÈNE, *C. Cels.*, III, 36; VIII, 9; ATHANASE, *C. Gent.*, IX; PRUDENCE, *Contra Symm.*, I, 217, etc. Beaucoup ne craignent pas de souligner que le culte d'Antinoüs a été imposé et que la crainte seule l'a fait accepter. Le loyal Athénagore se contente de parler d'une bonne fortune pour Antinoüs et de la bienveillance des empereurs à l'égard de leurs sujets.

[4] CALLIMAQUE, *Hymn. ad Jov.*, 8-9. Le début du premier vers, devenu proverbe, était attribué à Épiménide le Crétois. Saint Paul le cite, *Tit.*, I, 12-13.

Tout en croyant, Callimaque, à la naissance de Zeus, tu ne crois pas à son tombeau[1], et en pensant dissimuler la vérité, tu prêches, même à ceux qui l'ignorent, un mort; si tu regardes la caverne, tu rappelles l'enfantement de Rhéa; mais si tu vois l'urne funéraire, tu jettes de l'ombre sur le mort; tu ne sais donc pas que seul est éternel le Dieu incréé.

En effet, ou ne méritent pas confiance les fables racontées au sujet des dieux par la multitude et par les prêtres, et vaine est la piété qu'on leur témoigne (car ils n'existent pas, ceux dont l'histoire est menteuse); ou bien, si sont véritables leurs naissances, leurs amours, leurs crimes, leurs vols, leurs mutilations, leurs foudres, ils n'existent pas davantage, puisqu'ils ont cessé d'être; s'ils ont existé, ils n'existent plus[2]. Quelle raison y a-t-il en effet de croire ceci, de ne pas croire cela, alors que les poètes ont

[1] Le tombeau de Zeus est couramment cité par les apologistes. Cf. ORIGÈNE, *C. Cels.*, III, 43, qui rappelle également l'hymne de Callimaque; CLÉMENT, *Protr.*, II, 37; TATIEN, *Orat.*, XXVII; THÉOPHILE, *Ad Autol.*, I, 10; MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XXIII, 13; CYPRIEN, *Quod idoli*, II; LACTANCE, *Div. inst.*, I, 11, 46; TERTULLIEN, *Apolog.*, XXV, 7. CICÉRON, *De nat. deor.*, III, 53.

[2] Raisonnement analogue chez LACTANCE, *Div. inst.*, I, 19 : « Homines ingeniosi hanc secum habebant fortasse rationem : quia Deus fulminari non potest, apparet non esse factum. Immo vero, quia factum est, apparet hominem fuisse, non deum. Mendacium enim poetarum non in facto est, sed in nomine : metuebant enim malum, si contra publicam persuasionem faterentur quod erat verum. Quod si hoc constat inter ipsos, ex hominibus deos factos, cur ergo non credunt poetis, si quando illorum fugas et vulnera et mortes et bella et adulteria describunt? Quibus de rebus intelligi datur non potuisse ullo facto fieri deos, quia ne homines quidem probi fuerunt, eaque in vita sua gesserunt, quae mortem pariunt sempiternam ». Cf. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, III, 2; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *C. Julian.*, I, 120.

raconté leurs histoires pour rendre les dieux plus vénérables? Car ce n'est pas par ceux qui, en glorifiant leur histoire, les ont fait regarder comme des dieux, que leurs souffrances ont été mensongèrement inventées[1].

Ainsi, nous ne sommes pas des athées, puisque nous regardons comme Dieu le créateur de cet univers et le Verbe qui est auprès de lui : voilà ce que nous avons démontré selon nos forces, sinon selon la grandeur du sujet[2].

PARTIE MORALE. INTRODUCTION

XXXI. On nous accuse encore de nourritures et d'unions impies, afin d'avoir une raison de nous haïr; et en croyant, par la crainte, ou nous détourner de notre genre de vie, ou rendre les princes sévères et inexorables par l'énormité des accusations, ils perdent leur temps auprès de ceux qui savent que c'est une coutume bien vieille et non pas inventée de notre temps, une coutume réglée selon une loi

[1] L'argumentation d'Athénagore n'est pas décisive. Ce n'est pas parce que les poètes ont raconté sur les dieux d'invraisemblables histoires que les dieux n'existent pas. Les évangiles apocryphes ont également multiplié les détails légendaires sur le Christ, sans que la vérité des évangiles canoniques puisse être mise en doute; et bien souvent on représente Dieu lui-même sous des aspects fantaisistes, qui ne sauraient prévaloir contre son existence. Il reste que les fables de la mythologie donnent de Dieu ou des dieux une image indigne de l'idée que s'en fait la saine raison.

[2] Les deux griefs auxquels passe maintenant Athénagore ont été souvent examinés par les apologistes, par exemple JUSTIN, *1 Apol.*, XXVI, 7; ORIGÈNE, *C. Cels.*, VI, 27; TERTULLIEN, *Ad nat.*, I, 7; *Apolog.*, VII, 1-VIII, 8; MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, IX, 5-7; TATIEN, *Orat.*, XXV; THÉOPHILE, *Ad Autol.*, III, 4.

et une raison divine, que la méchanceté fasse continuellement la guerre à la vertu[1].

Ainsi Pythagore lui-même, avec trois cents de ses compagnons, fut consumé par le feu[2]; Héraclite[3] et Démocrite[4] furent chassés l'un de la ville d'Éphèse, l'autre de celle d'Abdère, après avoir été accusés de folie; et les Athéniens condamnèrent Socrate à mort[5]. Mais comme ces hommes ne devinrent pas plus mauvais par rapport à la vertu à cause de l'opinion de la multitude[6], le blasphème inconsidéré de quelques-uns n'obscurcit pas davantage la droiture de notre vie : en effet, nous avons bonne réputation

[1] Cf. *supra*, III; *De resurr.*, I. Le mal ne cesse de faire la guerre au bien : il y a là une loi générale qui s'applique à tous les temps; c'est ce que marque le parfait *παρηκολούθηκε*. Le thème a été maintes fois développé, déjà chez les païens et les Juifs. Cf. CICÉRON, *De nat. deor.*, III, 33, 82; PHILON, *De provid.*, II, 8; PLUTARQUE, *De stoic. repug.*, p. 1051.

[2] Sur la mort de Pythagore, cf. DIOGÈNE LAERCE, VIII, 1, 3; PORPHYRE, *Vita Pyth.*, 55. Pythagore est associé à Héraclite et à Socrate par Marc-Aurèle, *Pensées*, VI, 47.

[3] Héraclite est souvent signalé comme exemple de juste souffrant : MARC-AURÈLE, VIII, 3; JUSTIN, *1 Apol.*, VIII, 1; ARNOBE, *C. Gent.*, I, 40; ORIGÈNE, *C. Cels.*, I, 3.

[4] Sur Démocrite modèle de la vie contemplative : CICÉRON, *Tusc.*, V, 114 ss.; MAXIME DE TYR, XXII, 4; PHILON, *De vita cont.*, II, 473; *De prov.*, II, 13; ORIGÈNE, *C. Cels.*, II, 41; LACTANCE, *Div. inst.*, III, 23, 4; EUSÈBE, *Theoph.*, p. 225 Gressmann.

[5] Socrate est cité à tout instant par les apologistes. Cf. JUSTIN, *1 Apol.*, XLVI, 3; *2 Apol.*, X, 5; *Acta Apol.*, 41; *Martyr. Pionii*, 17; *Passio Procopii*, 63; *Acta Phileae*, 7. Athénagore, tout en rappelant de tels exemples, se garde de soutenir, comme Justin, que ces philosophes étaient déjà chrétiens ou même qu'ils devaient leur sagesse à une illumination du Verbe. On sait que Tatien, à l'inverse, condamne et ridiculise ces hommes dont Justin et Athénagore font si grand cas. Pour lui, Pythagore est grotesque; Héraclite, orgueilleux et superstitieux; Démocrite, destiné au feu de l'enfer; Empédocle, fanfaron. Socrate seul paraît trouver grâce devant lui.

[6] Cf. PLATON, *Criton*, p. 48 a.

auprès de Dieu[1]. Cependant, je répondrai également à ces accusations.

Devant vous, je sais bien que je me suis justifié moi-même par ce que j'ai dit. Puisque vous dépassez tous les hommes par votre sagesse et votre prudence, vous savez bien que ces hommes dont la vie se règle fidèlement sur Dieu, de telle sorte que chacun d'entre nous[2] soit pour Dieu sans reproche et sans blâme, ne tomberont jamais dans la pensée du moindre péché[3]. En effet, si nous croyions que nous vivons seulement la vie d'ici-bas, peut-être serait-il possible de nous soupçonner de servir la chair et le sang et de pécher en nous laissant vaincre par le gain ou par la passion. Mais puisque nous savons d'abord que Dieu surveille nos pensées, nos paroles, et de nuit et de jour, lui qui est tout entier lumière[4], et qu'il voit tout ce qui est dans notre cœur[5], puisque nous croyons ensuite

[1] Cf. *2 Tim.*, IV, 7-8. Athénagore montre la même confiance que l'Apôtre dans le jugement de Dieu. Cependant, il ne veut pas laisser calomnier ses frères sans protester.

[2] Le ms A lit ici *ἑκάστου ἡμῶν ἀνος*. Cette leçon est probablement corrompue. La correction la plus simple est celle de Gesner : *ἕκαστος ἡμῶν ἄνθρωπος*,, bien que l'expression soit assez étrange. Le datif *αὐτῷ* qui suit a également un aspect déconcertant; au lieu de *ἄνθρωπος*, Wilamowitz conjecture une préposition *παρά*; Schwartz propose *ἐνάντιον*;Geffcken : *ἕκαστος ἡμῶν αὐτὸς ἑαυτῷ γένοιτο*. Cependant on peut l'expliquer en se rappelant certaines formules de saint Paul : Nous vivons au Seigneur, *Rom.*, XIV, 8; qu'il vive pour Dieu, *Rom.*, VI, 10. Ici également il s'agit pour les chrétiens d'être, au regard de Dieu et pour lui, irréprochables.

[3] Cf. MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XXXV, 6 : « Vos scelera admissa punitis; apud nos et cogitare peccare est ». THÉOPHILE, *Ad Autol.*, III, 13; SÉNÈQUE, cité par LACTANCE, *Div. inst.*, VI, 24, 17; CYPRIEN, *Ad Donat.*, 9; LACTANCE, *Div. inst.*, VI, 23, 34; JUSTIN, *1 Apol.*, XV, 5.

[4] Cf. *1 Jo.*, I, 5.

[5] Cf. *Psalm.*, VII, 10; *Jerem.*, XVII, 10; *Rom.*, VIII, 27; *1 Cor.*, IX, 5; *Apoc.*, II, 23. SÉNÈQUE, *Epist.* 83, 1 : « Nihil deo clusum est; nterest animis nostris et cogitationibus mediis intervenit ».

qu'au sortir de cette vie nous vivrons une autre vie plus agréable que la vie d'ici-bas, une vie céleste et non plus terrestre, — si du moins, auprès de Dieu et avec Dieu[1], nous avons des âmes inébranlables et supérieures à la passion[2] et si nous demeurons non comme des corps, mais comme un esprit céleste[3], — ou bien que nous tomberons dans une vie pire que pour les autres hommes[4], à cause du feu (car Dieu ne nous a pas faits comme des brebis ou du bétail, pour que nous mourions et que nous disparaissions sans plus)[5], là-dessus, il n'est pas vraisemblable que nous fassions volontairement le mal ni que nous nous livrions nous-mêmes au grand juge pour être châtiés.

L'ACCUSATION D'INCESTE

XXXII. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que les hommes nous attribuent ce qu'ils attribuent à leurs propres dieux (et en effet ils présentent leurs souffrances comme des mystères; il fallait, s'ils voulaient

MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XXXII, 9; LACTANCE, *Div. inst.*, VI, 18, 12; TERTULLIEN, *Apolog.*, XLV, 7.

[1] Athénagore écrit *μετὰ θεοῦ καὶ σὺν θεῷ*, ce qui est une sorte de pléonasme. On s'est donné beaucoup de peine pour distinguer le sens des deux expressions : Ubaldi par exemple se demande s'il ne faut pas voir ici une allusion à la grâce : avec Dieu et par la grâce de Dieu.

[2] Le chrétien doit devenir sans passion. Mot stoïcien, appliqué à Dieu (JUSTIN, *1 Apol.*, XXV, 2) aussi bien qu'aux hommes (*ibid.*, X, 2; LVIII, 3).

[3] On retrouve ici l'opposition de la *σάρξ* et du *πνεῦμα*; cf. *Rom.*, VIII, 13; *Gal.*, VI, 8; *Eph.*, IV, 22-23.

[4] Cf. TERTULLIEN, *Apolog.*, XLVIII, 13.

[5] Cf. JUSTIN, *1 Apol.*, XLIII, 8 : « Dieu n'a pas créé l'homme comme les autres êtres, comme les arbres et les quadrupèdes qui ne peuvent rien faire librement ».

juger comme une énormité les accouplements licencieux et sans réserve, ou bien qu'ils haïssent Zeus qui a des enfants de sa mère Rhéa et de sa fille Koré, qui prend pour femme sa propre sœur, ou bien qu'ils abominent le poète de ces récits, Orphée, pour avoir fait Zeus impie et souillé plus encore que Thyeste : car c'est selon l'oracle que celui-ci s'est uni à sa fille, en voulant devenir roi et être vengé). Pour nous, au contraire, nous sommes si éloignés d'être indifférents à ces crimes[1], qu'il ne nous est pas permis de regarder quelqu'un avec un mauvais désir : « Car, dit l'Écriture, celui qui regarde une femme pour la désirer a déjà commis l'adultère dans son cœur[2] ». Ceux donc à qui il n'est pas permis de rien regarder plus que les choses pour lesquelles Dieu a fait les yeux — ceux-ci sont une lumière pour nous —, et qui considèrent comme un adultère les regards complaisants, puisque les yeux sont faits pour un autre usage, ceux qui seront jugés sur leurs moindres pensées, comment ne croirait-on pas que de tels hommes soient chastes?

Notre doctrine n'est pas selon les lois humaines auxquelles un homme devenu méchant pourrait échapper (au début de mon discours je vous ai assurés,

[1] Le ms A porte ici *τοσοῦτον διάφοροι εἶναι ἀπέχομεν*; a corrige et lit avec raison *ἀδιάφοροι*. Wilamowitz et Schwartz pensent qu'il faut encore compléter *<τοῦ περὶ τὰς μίξεις> ἀδιάφοροι*. Ubaldi se contente d'ajouter *<τοῦ>*. Les chrétiens ne sont pas indifférents. On sait que pour les stoïciens et pour les cyniques surtout le terme de la vie morale était l'indifférence. Les apologistes condamnent cette doctrine; cf. JUSTIN, *1 Apol.*, III, 7; THÉOPHILE, *Ad Autol.*, III, 15.

[2] Cf. *Matt.*, V, 28.

seigneurs[1], que notre doctrine était enseignée par Dieu); mais il y a pour nous une loi (et un commandement)[2] qui nous a fait avoir nous-mêmes et notre prochain comme mesure de la justice. A cause de cela, et selon leur âge, nous regardons les uns comme des fils et des filles, les autres comme des frères et des sœurs, et à ceux qui ont vieilli nous accordons le même honneur qu'à nos pères et à nos mères[3]. Ceux donc que nous regardons comme des frères et des sœurs, ou à qui nous donnons les autres noms de la parenté, nous attachons une grande importance à ce que leurs corps demeurent sans outrages et sans corruption, car notre doctrine nous dit encore[4] : « Si quelqu'un embrasse pour la deuxième fois, pour la raison que cela lui plaît...[5] ». Il faut donc que le baiser,

[1] *Δεσπόται* est une correction de Gesner; le ms A porte *δεσπότης* et Schwartz efface ce mot, qui peut cependant être conservé.

[2] Après *νόμος*, Schwartz indique une lacune et conjecture : *<ὁ θεοῦ δεσπότης καὶ ἡ τοῦ παρ᾽αὐτοῦ λόγου ἐντολή>*. Selon Geffcken on pourrait supposer : *ἀλλ᾽ ἔστιν ἡμῖν δικαιοσύνης νόμος ἢ τὸ ἴσον μέτρον*... Les anciens éditeurs n'admettaient pas la lacune et corrigeaient *ἢ* en *ὅς*,, déjà noté dans la marge par s : Lex autem nobis est quae eam statuit justitiae regulam ut eodem nobiscum loco proximos nostros habeamus ». Cf. MATTH., VII, 12.

[3] Cf. MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, IX, 2; XXXI, 8; TERTULLIEN, *Apolog.*, XXXIX, 7. Les païens reprochaient aux chrétiens l'emploi de ces noms de frères et de sœurs, qui, parmi eux, étaient parfois employés en un sens déshonnête. Les apologistes tiennent à les justifier, en insistant sur la pureté des relations que les fidèles ont entre eux.

[4] Le mot *λόγος* ne désigne évidemment pas un livre inspiré; il ne désigne pas davantage le Verbe incarné, comme le pense Otto. Plus probablement, il veut dire doctrine, enseignement. Mais la formule qui suit doit être regardée comme une citation. Il n'est d'ailleurs pas possible d'en indiquer l'origine. Nous avons ici affaire à un agraphon.

[5] Ubaldi note une lacune après *ὅτι ἤρησεν αὐτῷ*. Le mot qui manque serait par exemple *ἡμάρτηκεν*, ou quelque chose d'analogue. Schwartz suivi par Geffcken place au contraire la lacune après *ἐπιφέροντος* et suppose qu'il y avait un second agraphon aujourd'hui

et plus encore l'adoration[1] soient strictement réglés, parce que, s'ils souillent un tant soit peu notre pensée, ils nous placent en dehors de la vie éternelle.

LES LOIS CHRÉTIENNES DU MARIAGE

XXXIII. Puis donc que nous avons l'espérance de la vie éternelle, nous méprisons les biens de cette vie, et jusqu'aux plaisirs de l'âme; chacun de nous regarde comme sa femme celle qu'il a épousée selon les lois établies par nous, et seulement en vue de la procréation des enfants[2]. En effet, de même que l'agriculteur qui a jeté sur la terre les semences attend patiemment la moisson sans recommencer à semer[3], la procréation des enfants est notre mesure à nous.

On peut trouver chez nous beaucoup d'hommes et de femmes qui ont vieilli sans se marier, par l'espoir d'être davantage à Dieu. Si la persévérance dans la

perdu. Il est plus simple de croire que les mots *καὶ ἐπιφέροντος* se rapportent à *τοῦ λόγου* et donnent la fin de la première citation.

[1] Le *προσκύνημα*, qui doit être l'objet de règles plus précises que le baiser, n'est pas la génuflexion, mais la salutation, l'adoration au sens originel, le fait de porter la main à la bouche en l'honneur d'une personne ou d'une divinité. Cf. MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, II, 4 : « Caecilius, simulacro Serapidis denotato, ut vulgus superstitiosus solet, manum ori admovens osculum labiis impressit. » APULÉE, *Metam.*, IV, 28 : admoventes oribus suis dexteram primore digito in erectum pollicem residente ut ipsam prorsus deam Venerem religiosis venerabantur adorationibus ». Sur la signification du baiser chez les chrétiens, cf. CLÉMENT, *Paedag.*, III, 11, 80.

[2] Cf. JUSTIN, *1 Apol.*, XXIX, 1 : « Si nous nous marions, c'est pour élever nos enfants; si nous renonçons au mariage, nous gardons la continence parfaite ». MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XXXI, 5. Cf. K. GRAF VON PREYSING, *Ehezweck und zweite Ehe bei Athenagoras*, dans *Theol. Quartalschr.*, t. CX, 1929, pp. 85-110.

[3] Cf. CLÉMENT, *Paedag.*, II, 10, 102.

virginité et la castration volontaire[1] nous rapprochent de Dieu, si la seule pensée, le seul désir du plaisir[2] en éloignent, nous évitons à bien plus forte raison les actes dont nous fuyons même la pensée. Ce n'est pas en effet dans le souci des discours, mais dans la démonstration et l'enseignement des œuvres que se règle notre vie : ou bien rester tels que nous avons été enfantés, ou persévérer dans un mariage unique[3]; car le second mariage est un adultère décent[4]. « Celui dit l'Écriture, qui renvoie sa femme et qui en épouse une autre commet un adultère[5] ». Elle ne permet ni de renvoyer celle dont on a rompu la virginité, ni de prendre une autre femme. Celui qui se prive de sa première femme, même si elle est morte, est un adultère déguisé[6], car il transgresse la main de Dieu, puisque, au commencement, Dieu a créé un seul homme et une seule femme[7], déliant la communauté

[1] Cf. JUSTIN, *1 Apol.*, XV, 6 : « Beaucoup d'hommes et de femmes, instruits dès leur enfance dans la loi du Christ, sont restés purs jusqu'à soixante et soixante-dix ans ». MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XXXI, 5. TERTULLIEN, *Apolog.*, IX, 19. Le mot *εὐνουχία* n'est pas à entendre au sens littéral mais au sens métaphorique; il complète l'idée exprimée par *παρθενία*. Cf. CLÉMENT. *Paedag.*, III, 16, 3; *Strom.*, III, 1, 4. Cependant quelques chrétiens n'hésitaient pas à prendre à la lettre les expressions évangéliques. On connaît l'exemple d'Origène. JUSTIN, *1 Apol.*, XXIX, 2, raconte l'histoire d'un chrétien d'Alexandrie qui présenta à Félix, gouverneur de cette ville, une supplique où il lui demandait l'autorisation de se faire enlever par un médecin les organes de la génération. Le gouverneur refusa, et le jeune homme n'en garda pas moins la continence.

[2] MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XXXV, 6.

[3] MINUCIUS, *loc. cit.*, TERTULLIEN, *Apolog.*, XLVI, 11 : « christianus uxori suae soli masculus nascitur ».

[4] Cf. TERTULLIEN, *De exhort. cast.*, IX.

[5] *Matt.*, XIX, 9; *Mc.*, X, 11.

[6] Même sévérité chez Tertullien montaniste : *De exhort. cast.*, IX. L'Église est loin d'avoir les mêmes exigences.

[7] C'est l'argument donné par le Christ aux Sadducéens, *Matt.*, XIX, 4-6. Cf. TERTULLIEN, *De exhort. cast.*, V; *De monog.*, IV.

de la chair à l'égard de la chair selon l'union pour le rapprochement de la race[1].

LES MŒURS PAIENNES

XXXIV. Mais, étant tels (oh! pourquoi dirai-je des choses qu'il n'est pas possible de dire?), nous entendons le proverbe : la courtisane instruit la femme pudique[2]. Car ceux qui organisent le marché de la prostitution, qui font pour les jeunes gens de mauvais lieux où ils trouveront tous les plaisirs honteux[3], qui n'épargnent même pas les hommes — hommes pratiquant sur des hommes des actes horribles[4], — qui outragent au suprême degré ceux dont les corps sont plus respectables et plus gracieux, qui déshonorent la splendide créature de Dieu[5] (car la beauté ne s'est pas faite toute seule sur la terre, mais elle y a été envoyée par la main et par la pensée de Dieu), ces hommes viennent nous reprocher à nous ce dont ils ont conscience pour eux-mêmes, ce qu'ils appellent leurs dieux, ce dont ils se glorifient pour eux-mêmes et qu'ils jugent digne de leurs dieux; ils accusent de tout méfait, eux les impurs et les pédérastes, les

[1] Texte corrompu. Il est difficile d'apporter une correction assurée.

[2] Le proverbe ne se rencontre pas en dehors de ce passage. Mais le rapprochement de l'honnête femme et de la prostituée est courant dans la comédie romaine. Cf. TÉRENCE, *Heaut.*, 381; *Hecyr.*, 789; MÉNANDRE, fr. 566.

[3] Cf. JUSTIN, *1 Apol.*, XXVII, 1-3; MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XXVIII, 10-11. Les apologistes ne craignent pas de dénoncer en termes très forts les turpitudes de la vie païenne.

[4] Cf. *Rom.*, I, 27.

[5] Cf. CLÉMENT, *Protr.*, IV, 49, 2.

eunuques volontaires, les hommes d'un seul mariage[1]; eux qui vivent à la manière des poissons[2], (et en effet ceux-ci engloutissent celui qui tombe à leur portée, le plus fort chassant le plus faible, et c'est cela se nourrir de chair humaine[3]: alors qu'il y a des lois[4] que vous-mêmes et vos ancêtres avez établies en vue de toute justice, contraindre les chrétiens à agir contre elles, de telle sorte que les gouverneurs des nations qui ont été envoyés par vous ne suffisent même pas au châtiment); ces hommes s'en prennent à qui il n'est pas permis de ne pas se présenter eux-mêmes à leurs persécuteurs et de ne pas bénir ceux qui disent du mal d'eux[5] : car il ne suffit pas d'être juste (la justice consiste à rendre également aux égaux), mais il nous est proposé d'être bons et de supporter le mal.

[1] Athénagore s'élève ici à une véritable éloquence. C'est la première fois peut-être et la seule, dans toute la Supplique, qu'on le sent ému. Il a pu tranquillement examiner le grief d'athéisme; il ne peut garder le même sang-froid devant le reproche d'impureté.

[2] Cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, V, 24, 2 : « ut timentes regnum hominum, non se alterutrum homines vice piscium consumant ». Il y a ici, semble-t-il, une allusion à HÉSIODE, *Opp.*, 277 ss., dont les vers sont fréquemment cités : PLUTARQUE, *Moral.*, 964 b; ÉLIEN, *Hist. anim.*, VI, 50; SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, II, 32; PORPHYRE, *Quaest. hom.*, L, 106; CLÉMENT, *Strom.*, I, 29, 181; EUSÈBE, *Theoph.*, p. 66.

[3] Cf. l'apostrophe du martyr lyonnais Attale, assis sur la chaise rougie au feu, dans EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, 1, 52. (Cf. *supra*, Introduction, p. 15).

[4] Passage difficile. On ne voit pas très bien, à quelles lois fait allusion Athénagore, ni comment les chrétiens peuvent être obligés à leur désobéir. Sans doute Trajan, puis Hadrien avaient adressé, le premier à Pline le Jeune, le second à Minucius Fundanus des rescrits au sujet des chrétiens, mais ces rescrits laissaient une certaine marge de tolérance aux gouverneurs, à la condition que les chrétiens ne fussent pas expressément dénoncés. Peut-être faut-il rapprocher *τούτους* de *αὐτοὺς* au lieu d'entendre *τούτους* des lois et *αὐτοὺς* des chrétiens comme nous le faisons dans la traduction, et entendre : faire violence à ces lois mêmes.

[5] Cf. *Luc*, VI, 29.

L'ACCUSATION DE CANNIBALISME

XXXV. Quel est donc l'homme de bon sens qui dirait qu'étant tels nous sommes des assassins? Car il n'est pas possible de se repaître de chair humaine avant d'avoir tué quelqu'un. S'ils mentent dans le premier cas, ils mentent aussi dans le second; et quand on leur demande s'ils ont vu ce dont ils parlent, il n'y a personne qui soit assez impudent pour affirmer qu'il a vu.

Pourtant, nous avons des esclaves, les uns davantage, les autres moins, à qui nous ne pouvons rien dissimuler[1]. Mais même de ces esclaves, il n'y en a pas un qui nous ait faussement accusés de tels crimes[2]. De ces hommes qu'on sait ne pas supporter la vue d'une mise à mort[3], même juste, lequel pourrait raconter un meurtre ou un acte d'anthropophagie? Qui, parmi les hommes, n'est pas avide de voir[4] les

[1] Cf. LUCIEN, *Asin.*, 5.

[2] Cf. l'introduction. Athénagore exagère sans doute. Cf. JUSTIN, *2 Apol.*, XII, 4. Cependant, s'il y a eu de telles dénonciations, elles ont dû être très rares; et MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XXVIII, 2, peut encore écrire : « nec tanto tempore aliquem existere qui proderet, non tantum facti veniam, verum etiam indicii gratiam consecuturum ». Cf. TERTULLIEN, *Apolog.*, VII, 5.

[3] Cf. TERTULLIEN, *De spect.*, 18 : « Bonum est, cum puniuntur nocentes, ... et tamen innocens de supplicio alterius laetari non potest, cum magis competat innocenti dolere quod homo, par eius, tam nocens factus est, ut tam crudeliter impendatur ». LACTANCE, *Div. inst.*, VI, 20, 10.

[4] Texte altéré. Le ms A lit : *οὐχ ἡ τῶν περὶ σπουδῆς*, qui n'offre pas de sens satisfaisant. Gesner corrige ainsi : *τίς οὐχ ὑμῶν περισπούδαστος;* ; Schwartz : *τὶς οὐκ ἀκατάσχετον σπουδὴν περὶ;* Geffeken : *τίς οὐχ ἡδυπαθῶν σπουδὰς περὶ*. La correction de Gesner est peut-être la meilleure .Le sens est d'ailleurs assez clair. Athénagore rappelle la passion de ses contemporains pour les combats de gla-

combats de gladiateurs et les combats de bêtes, surtout ceux qui sont organisés par vous[1]? Mais nous, nous croyons que c'est à peu près la même chose de voir un homme tué et de le tuer, et nous nous écartons de pareils spectacles[2]. Comment donc nous qui ne voulons pas même voir, afin de ne pas contracter pour nous-mêmes une souillure et une impureté, pourrions-nous tuer? Et nous qui disons que celles qui emploient des moyens pour faire avorter commettent des meurtres et devront rendre compte de l'avortement à Dieu, comment pourrions-nous commettre des meurtres[3]? On ne peut pas en

diateurs et les jeux du cirque et il l'oppose à l'horreur qu'éprouvent les chrétiens pour le sang versé. Il faut remarquer que parmi les philosophes de ce temps, beaucoup n'hésitent pas davantage à condamner ces spectacles inhumains : Sénèque, *Epist.* VII, 2; XC, 45; Dion Cassius, XXXI, 121; XXXVIII, 17; Philostrate, *Vita Apoll.*, p. 141 Kayser.

[1] Cf. Tertullien, *De spect.*, XXI, 3-4; Lactance, *Div. inst.*, VI, 20, 12.

[2] Cf. Minucius Félix, *Octav.*, XXX, 6 : « Nobis homicidium nec videre fas nec audire, tantumque ab humano sanguine cavemus, ut nec edulium pecorum in cibis sanguinem noverimus ». Minucius semble bien faire allusion ici au décret du concile de Jérusalem, *Act.*, XV, 23-29, d'après lequel les païens convertis devaient s'abstenir des idolothytes, des viandes étouffées et du sang. Ces décisions ne tardèrent pas à tomber en désuétude, si même elles furent jamais appliquées; mais on rencontre de temps à autre quelques allusions à leurs prescriptions : Théophile, *Ad Autol.*, III, 15; Lactance, *Div. inst.*, VI, 20, 10.

[3] L'avortement et l'exposition des enfants étaient condamnés par les lois romaines, mais la coutume était plus forte que les lois et ces deux crimes étaient généralement absous par l'opinion. Quelques protestations s'élevèrent cependant : Cf. Sénèque, *Ad Helvdiam consol.*, 16, 3 : « nec intra viscera tua conceptas spes liberorum elisisti ». Juvénal, *Sat.*, VI, 595 s. : « huius tantum medicamina possunt, quae sterilis facit atque homines in ventre necandos conducit ». La littérature judéo-hellénique condamne sévèrement ces pratiques : Pseudo-Phocylide, 84; *Orac. sibyll.*, II, 282; Philon, *De human.*, M., II, 397; *De spec. leg.*, M., II, 318. De même, et avec plus de rigueur encore, la littérature chrétienne : *Apocalypse de Pierre*, 5; *Doctr. apost.*, II, 2;

même temps penser que ce qui est dans le sein de la mère est un être vivant et que pour cela Dieu s'en occupe, et d'autre part tuer quelqu'un qui est avancé dans la vie; ne pas exposer un enfant venu au monde — car ceux qui exposent les enfants sont des infanticides —, et après cela tuer l'enfant qui a été élevé. Mais nous sommes en toutes choses semblables et égaux partout; nous obéissons à la raison et nous ne lui commandons pas[1].

LA FOI A LA RÉSURRECTION

XXXVI. Quel est donc celui qui, croyant à la résurrection, s'offrirait lui-même comme tombeau aux corps qui doivent ressusciter[2]? Les mêmes

Barnabé, XIX, 5; *Epist. ad Diogn.*, V, 6; Justin, *1 Apol.*, XXVII, 1; XXIX, 1 : « Quant à nous, ... nous regardons comme un crime d'exposer les enfants, d'abord parce que c'est les vouer presque tous à la prostitution, non seulement les jeunes filles, mais les jeunes garçons... La seconde raison, c'est que nous craignons que, faute de quelqu'un qui les recueille, ils ne viennent à mourir et que nous ne soyons coupables d'homicide ». Minucius Félix, Octav., XXX, 2; Tertullien, *Ad nat.*, I, 16; *Apolog.*, IX, 6; Clément, *Paedag.*, III, 4, 30; Lactance, *Div. inst.*, VI, 20, etc. Cf. H. Baudrillart, *Mœurs païennes, mœurs chrétiennes*, t. I, *La famille dans l'antiquité et aux premiers siècles du christianisme*, p. 114 et suiv.

[1] Le ms A est corrompu : *οὐκαρτεσαυτου*. Le ms p corrige : *οὐ κρατοῦντες αὐτοῦ*, ce qui est satisfaisant à cause de l'opposition aux *δουλεύοντες*. La leçon de n, *οὐκ ἄρχοντες*, qui est adoptée par Dechair, Maran et Otto, est également satisfaisante. Schwartz propose moins bien : *οὐ καταμαρτυροῦντες*.

[2] Il faut avouer qu'un tel argument était destiné à avoir peu de prise sur l'opinion païenne, qui refusait de croire à la résurrection. Cf., entre beaucoup d'autres, Sénèque, *Epist.*, XCII, 34 : « Ita ille divinus animus egressurus hominem, quo receptaculum suum conferatur, ignis illud exedat, an terra contegat, an ferae distrahant, non magis ad se iudicat pertinere quam secundas ad editum infantem. Utrum proiectum aves differant, an consumatur canibus data praeda marinis, quid ad illum, qui nullus est? » Pendant

hommes en effet ne peuvent pas être persuadés que nos corps ressusciteront et manger comme s'ils ne devaient pas ressusciter; croire d'une part que la terre rendra ses propres morts et d'autre part qu'elle ne réclamera[1] pas ceux qu'on aurait ensevelis en soi-même.

Au contraire, il est naturel que ceux qui pensent qu'il n'y a pas à rendre compte de la vie d'ici-bas, soit bonne soit mauvaise, et qu'il n'y a pas de résurrection, qui estiment que l'âme elle aussi périt avec le corps et s'éteint avec lui pour ainsi dire, ne s'abstiennent d'aucune audace. Mais pour ceux qui sont persuadés que rien ne sera sans être examiné auprès de Dieu et que le corps qui a servi aux appétits irraisonnés et aux passions de l'âme sera châtié avec elle[2], il n'y a aucune raison de pécher, même le plus légèrement que ce soit. Et si quelqu'un regarde comme une grande sottise[3] de croire que le corps,

longtemps, objections et railleries n'ont cessé de pleuvoir contre le dogme chrétien. Les apologistes ont tenu ferme.

[1] Le ms A lit ici ἀπαιτήσεσθαι, que a corrige en ἀπαιτηθήσεσθαι. Cette correction n'est pas nécessaire, quoiqu'elle soit acceptée par un bon nombre d'éditeurs.

[2] Tel est le grand argument d'Athénagore, celui qu'il développera tout le long du traité de la résurrection : « L'homme ne consiste pas uniquement dans l'âme, pas plus qu'il n'est constitué par le corps seul; c'est un composé dont les deux éléments, nés ensemble, vivant ensemble, méritant ou péchant ensemble, mourant ensemble, sont par conséquent inséparables. L'homme doit mourir tout entier, ou vivre tout entier ». PUECH, *op. cit.*, pp. 200-201.

[3] Cf. *Act.*, XVII, 32; XXVI, 23-24. Cécilius, dans l'*Octavius*, XI, 2, parle à ce sujet d'aniles fabulae. Cf. TERTULLIEN, *De resurr. carn.*, I : « vulgus irridet »; *Ad nat.*, I, 19 : « Ridete igitur quantumlibet stupidissimas mentes quae moriuntur ut vivant; sed quo facilius rideatis et resolutius decachinnetis, arrepta spongia vel interim lingua delete litteras interim vestras, quae similiter asseverant animas in corpora redituras ». TATIEN, *Orat.*, XXV; LACTANCE, *Div. inst.*, V, 12; JUSTIN, *I Apol.*, XVIII, 6; XIX.

décomposé, tombé en pourriture, détruit de fond en comble, se reformera de nouveau, nous n'emporterions sans doute pas une réputation de méchanceté de la part de ceux qui ne croient pas, mais de candeur : les raisons pour lesquelles nous nous trompons nous-mêmes ne nous font commettre d'injustice envers personne[1].

D'ailleurs, nous ne sommes pas les seuls à dire que les corps ressusciteront. Telle est aussi l'opinion de bien des philosophes. Il est inutile de le montrer actuellement, pour ne pas paraître ajouter des raisonnements étrangers à ce qui précède, en parlant des choses intelligibles et des choses sensibles et de leur composition, ou en montrant que les incorporels sont plus anciens que les corps, que les intelligibles sont supérieurs aux sensibles, bien que nous connaissions d'abord les sensibles, les corps étant composés d'une part d'incorporels selon l'accumulation successive et (les choses sensibles)[2] étant d'autre part composées de choses intelligibles[3]. Selon Pythagore et selon Platon[4], rien n'empêche que, lorsque

[1] Alors même que les chrétiens feraient erreur, il n'y aurait pas là une raison pour les mettre à mort. Cf. JUSTIN, *I Apol.*, LXVIII, 1 : « S'il vous semble que notre doctrine soit conforme à la raison et à la vérité, prenez-la en considération. Si cela vous semble une bagatelle, traitez-le avec dédain comme une bagatelle. Mais ne condamnez pas à mort comme des ennemis des hommes innocents ».

[2] Les mots τῶν αἰσθητῶν sont omis par A. Ils ont été suppléés par Suffridus Petrus et sont en effet indispensables au sens.

[3] Thème d'origine platonicienne. Cf. PHILON, *Leg. all.*, I, 13; PLUTARQUE, *Plac. quaest.*, 2-3; SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, VIII, 56; AETIUS, *Plac.*, IV, 8, 3 (*Doxograph.*, p. 394 Diels).

[4] Double autorité citée également par THÉOPHILE, *Ad Autol.*, III, 7; MINUCIUS FÉLIX, *Octav.*, XXXIV, 6; TERTULLIEN, *De res. carn.*, 1. Cf. AETIUS, *Plac.*, I, 17 et 24. Athénagore n'affirme pas d'ailleurs, ce qui serait faux, que Pythagore et Platon ont enseigné

est faite la dissolution des corps, ils soient de nouveau composés des mêmes éléments dont ils étaient composés au commencement.

CONCLUSION

XXXVII. Mais que soit différé le discours sur la résurrection[1]. Pour vous, hommes tout à fait bons en tout par nature et par éducation, mesurés, bienveillants et dignes de l'empire, inclinez cette tête impériale[2] vers moi qui ai répondu aux accusations portées contre nous et qui ai prouvé que nous étions pieux à l'égard de Dieu, modérés et chastes dans nos âmes. En effet, quels hommes ont plus de droit à obtenir ce qu'ils demandent que nous, qui prions pour votre autorité[3] afin que vous receviez par succession, le fils après le père, ainsi qu'il est parfaitement juste, l'empire; et que votre puissance reçoive accroissement et dilatation, tous les hommes étant soumis à votre autorité?

Cela est aussi à notre avantage, afin que nous passions une vie calme et tranquille et que nous accomplissions de bon cœur tout ce qui nous est commandé.

la résurrection, mais il déclare que leurs doctrines n'y sont pas contraires.

[1] L'apologiste annonce ainsi son traité sur la résurrection, avant de conclure brièvement.

[2] On pense ici au geste de Zeus qui incline la tête en signe d'assentiment pour faire droit à une requête : *Iliad.*, I, 524-527.

[3] Cf. *1 Tim.*, II, 1-2; *Rom.*, XIII, 1; *Tit.*, III, 1; *1 Petr.*, II, 13. Et plus tard : Justin, *1 Apol.*, XVII, 3; Tertullien, *Ad Scapul.*, 2; *Apolog.*, XXX, 7; XXXI, 3; Origène, *C. Cels.*, VIII, 73. On se souviendra surtout de la belle prière de Clément de Rome, *1 Cor.*, LXI.

TABLE DES CITATIONS[1]

I. Écriture Sainte.

II. Auteurs profanes.

[1] Les chiffres renvoient aux pages.

TABLE DES NOMS PROPRES CITÉS PAR ATHÉNAGORE